



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

데카르트의
물체와 물체 간의 상호작용 연구

2013년 2월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학 전공
이 지 민

데카르트의 물체와 물체 간의 상호작용 연구

지도교수 이 석 재

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함
2012년 10월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
이 지 민

이지민의 문학석사 학위논문을 인준함
2012년 12월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국문초록

이 글의 목적은 데카르트의 물체와 물체 간의 상호작용(이하 물물상호작용)에 대한 해석을 제공하는 것이다. 중세부터 물체와 물체 간의 상호작용을 포함한 인과에 대한 세 가지 입장-기회원인론, 단순보존론, 공동작용론-이 있었으며, 오늘날의 철학자들 역시 이 세 주석의 전통에 입각해서 데카르트의 물체와 물체 간의 상호작용을 해석한다. 나는 데카르트의 물물상호작용과 관련해서 기회원인론적인 해석을 지지한다. 물질세계에 대한 기회원인론적인 입장에 따르면, 물체의 힘(이하 물체힘)은 존재하지 않으며, 신만이 물체의 운동을 유발하는 유일하게 참된 원인이다. 그러므로 이 글은 크게 두 부분으로 구성된다. 한 편으로 나는 물체힘을 주장하는 테드 슈말츠(Ted M. Schmaltz)의 단순보존론과 앤드류 페신(Andrew Pessin)의 공동작용론 각각의 기획이 실패함을 보일 것이다. 다른 한 편으로 나는 기존의 기회원인론적인 해석인 대니얼 가버(Daniel Garber)의 주장의 한계를 지적하고, 이러한 문제를 해결할 다른 기회원인론적 해석을 제공할 것이다.

우선 나는 슈말츠가 확립하려는 물체힘의 존재론이 성공적이지 못함을 보일 것이다. 데카르트는 물체힘의 존재론에 대한 체계적인 설명을 제공하지 않기 때문에, 슈말츠는 데카르트의 체계 내에서 물체힘의 토대를 확보하려고 노력한다. 그러나 슈말츠가 확립하려는 물체힘의 존재론은 데카르트의 실체-양태 존재론에 모순된다. 뿐만 아니라 슈말츠의 설명에 따르면 물체의 저항력은 물체힘이 아니라 신의 힘이다. 이는 물체힘에 대한 단순보존론적인 입장을 위태롭게 만든다. 왜냐하면 이러한 저항력의 존재는 최초의 창조의 순간이 아닌 경우에도 신의 힘이 발휘된다는 것, 즉 신이 운동 인과에 부분적으로 개입한다는 것을 뜻하기 때문이다. 그러므로 슈말츠가 말하는 물체힘을 데카르트는 받아들이지 않았을 것이다.

다음으로 나는 가버의 기회원인론적인 입장의 한계를 지적한 후 대안적인 해석을 제시할 것이다. 데카르트는 자연법칙이 신의 불변성에 근거

한다고 말한다. 그런데 가버의 해석에 따르면 자연법칙 중 하나인 세 번째 법칙은 운동의 변화를 다루기 때문에 신의 불변성에 근거할 수 없다. 즉 세 번째 법칙은 신의 불변성과 양립불가능하다. 이러한 해석은 세 번째 법칙의 토대가 신이 아니라 물질일 가능성을 열어 놓기 때문에 기회원인론적인 입장을 약화시킬 수 있다. 그러나 나의 기회원인론적인 해석에 따르면, 신은 자신의 활동방식인 자연법칙을 불변하게 의지하고, 자연법칙에 따라서 물질세계에 운동을 야기하기 때문에, 신의 불변성과 세 번째 법칙은 양립가능하다. 신의 불변성을 신의 의지의 불변성으로 읽음으로써, 세 번째 자연법칙은 신의 불변성에 근거할 수 있다.

마지막으로 신이 불변하게 자연법칙을 의지한다고 주장한다는 점에서 나와 유사하지만, 나와 달리 물체힘의 존재를 주장하는 앤드류 페신의 법칙적인 공동작용론을 비판할 것이다. 페신이 말하는 물체힘은 자연법칙의 전건에 해당하는 물질이나 물질의 상태이다. 그런데 중세부터 데카르트가 살던 근대까지 이어져온 공동작용론에 따르면, 피조물의 공동작용하는 힘은 그 결과에 대해서 본성적인 연관이 있다. 그러나 데카르트가 주장한 주의주의적인 신의 능력을 고려한다면, 페신이 주장하는 물체힘은 결과에 대해서 그러한 본성적인 연관을 가질 수 없다. 그러므로 페신이 말하는 법칙의 전건으로서 특정한 물질 또는 물질의 상태는 데카르트가 살던 시대의 역사적인 맥락에서 공동작용원인으로 생각되기 어렵다. 오히려 페신의 물체힘은 결과에 대해서 본성적인 연관이 없기 때문에, 데카르트는 페신이 주장하는 공동작용원인을 기회원인으로 생각했을 것이다.

주요어 : 데카르트의 물체와 물체 간의 상호작용, 신, 자연법칙, 물체의 힘, 기회원인론, 단순보존론, 공동작용론.

학 번 : 2010-20043

목 차

서론	1
I. 예비적 논의	4
1. 데카르트의 물질, 운동, 그리고 자연법칙	4
2. 신의 불변성 및 신의 활동의 불변성: ‘보존은 계속적 창조’ 학설	10
3. 자연 속의 신의 인과에 대한 전통적인 세 입장: 기회원인론, 단순보존론, 공동작용론	13
II. 슈말츠의 단순보존론과 이에 대한 비판	15
1. 슈말츠의 물체힘의 존재론	15
2. 슈말츠의 물체힘의 토대에 대한 비판	23
3. 작용력과 저항력의 출처의 비대칭성에 대한 비판	27
III. 가버의 기회원인론의 한계와 대안	32
1. 기회원인론을 지지하는 증거들	33
2. 신의 불변성으로부터 자연법칙을 정당화하는 가 버의 논의와 이에 대한 비판	36

2.1 가버의 신의 추동 관점과 신의 불변성으로부터 자연법칙의 정당화	38
2.2 가버의 자연법칙의 정당화의 한계와 해결 방안	40
IV. 페신의 공동작용론과 이에 대한 비판	47
1. 페신의 공동작용론	47
2. 페신의 법칙적 힘 개념에 대한 비판	50
결론	60
참고문헌	64
Abstract	69

일러두기 - 각주와 내주 표기 원칙

본 논문은 데카르트의 저작의 모든 인용 쪽수를 Ch. Adam과 P. Tannery가 편집한 전집 『Œuvres de Descartes』에 준거해서 표기하며 내주로 처리한다. 단, 『철학의 원리』와 『정신 지도를 위한 규칙들』을 인용할 경우에만 축약해서 각각 “『원리』”, “『규칙』”으로 표기한다. 『철학의 원리』의 경우 장과 절만을 표시하고 AT를 병기하지 않는다. (예: (『원리』, 2부 1절)) 나머지 데카르트의 저작을 인용할 때는 본래의 제목을 그대로 표시하고 장과 함께 AT 쪽수를 병기한다. (예: (『세계』 6장, AT XI 34))

본 논문에 자주 등장하는 다음의 이차문헌은 내주로 표기한다.

- Gabbey, Alan (1980), “Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton,” In *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, ed. S. Gaukroger, pp.230-320, Sussex: Harvest Press.
- Garber, Daniel (1992a), *Descartes’ Metaphysical Physics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gueroult, Martial (1980), “The Metaphysics and Physics of Force in Descartes,” In *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, ed. S. Gaukroger, pp.230-320, Sussex: Harvest Press.
- Pessin, Andrew (2003), “Descartes’s Nomic Concurrentism: Finite Causation and Divine Concurrence,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 41, No. 1, pp. 25-49.
- Schmaltz, Tad. M (2007), *Descartes On Causation*, New York: Oxford University Press.

예를 들어 Alan Gabbey의 논문의 230쪽을 인용할 경우, 인용구 뒤에 “(Gabbey 230)”를 표기한다. 나머지 이차문헌은 각주로 처리하며 저자, 출판년도, 쪽수를 표기한다. (예: Lee(2003), p.203)

서론

이 글의 목적은 데카르트의 ‘물체와 물체 간의 상호작용(이하 물물상호작용)’에 대한 정합적인 해석을 제공하는 것이다. 데카르트의 물질세계에서 물체들은 자연법칙에 따라 상호 충돌하고 운동한다. 그런데 이와 관련해서 몇 가지 질문이 제기된다. 물체는 활동적인 힘을 갖고 있으며 이 힘을 발휘해서 다른 물체에 변화를 직접적으로 유발하는가? 즉 물체와 물체 간에는 실제적 인과관계가 성립하는가? 아니면 물체와 물체 간에는 어떤 상관관계는 있지만 인과관계는 없는 것인가? 그래서 물체들 간에 일어나는 결과들의 원인은 겉보기에는 물체인 것 같지만, 실제로 진정한 원인은 신뿐인가?

이러한 의문을 해결하기 위해서, 우리는 데카르트의 물물상호작용에서 원인이 무엇인지 그리고 그 원인의 활동 범위 및 내용이 무엇인지를 밝혀야 한다. 데카르트는 『철학의 원리』에서 두 가지 원인을 제시한다. 하나는 “보편적인 일차원인”으로서 “세계 안의 모든 운동의 일반적인 원인”인 “신”이다(『원리』, 2부 36절). 다른 하나는 “우리가 특정한 물체들 안에서 보는 다양한 운동들의” “특수한 이차원인”(『원리』, 2부 37절)으로서 “개별 물질부분 안에 이 물질부분이 이전에 갖지 않았던 어떤 운동을 생산”(『원리』, 2부 36절)하는 “자연법칙”(『원리』, 2부 37절)이다.¹⁾ 이어지는 논의에서 데카르트는 일차원인이 신이라는 것과 신의 속성 및 활동이 불변하다는 것에 대해서는 명시하지만, 이차원인과 관련해서는 이차원인이 자연법칙이라는 것과 자연법칙이 신의 불변성으로부터 나온다는 것 외에, 이것이 구체적으로 신과 어떠한 관계를 맺고 있는지를 뚜렷이 제시하지 않는다. 바로 이 지점에서 이차원인이 신 자체인지 아니면 물체 자체인지에 대한 해석이 나뉜다. 만약 이차원인인 자연법칙

1) 행위자가 원인이 아니라, 두 사건들의 관계 또는 법칙성을 일반적으로 서술한 자연법칙이 원인이라는 말이 낯설다. 우리는 여기서 자연법칙을 신 또는 물체라는 행위자의 활동방식이 반영된 것으로 읽을 수 있다. 그리고 자연법칙은 자연현상이 왜 일어나는지에 대한 설명을 제공해준다는 점에서 원인이라고 말할 수 있다. 이 점에서 데카르트는 자연법칙을 물체의 운동의 변화를 설명하는 이차원인으로 본 것 같다.

이 신의 법칙적인 활동방식을 의미한다면 실상 물질세계에서 진정한 원인은 신 하나뿐이다. 반대로 자연법칙이 물체의 활동방식을 반영하는 것이라면 물물상호작용에서 원인은 신과 물체 둘 다가 된다.

그런데 우리는 그의 물질세계 안에서 서로 다른 두 가지의 운동 원인이 있는지, 아니면 오로지 신이라는 하나의 운동 원인이 있는지에 대해서 쉽게 단정을 내릴 수 없다. 그 이유는 그의 텍스트에 존재하는 여러 증거들이 ‘긴장관계’에 있기 때문이다. 그는 법칙을 따르는 물체들의 운동을 서술할 때 물체의 힘(이하 물체힘)이라는 말을 사용한다. 그러나 그가 표명하는 물질관과 운동관을 고려할 때 그의 체계 내에는 물체힘이 들어설 자리가 없어 보인다. 이러한 긴장관계를 구체적으로 보면 다음과 같다. 데카르트는 어떤 점에서 물체힘을 인정하는 것처럼 보인다. 1. 그는 ‘작용력’과 ‘저항력’과 같은 물체힘을 나타내는 용어를 사용한다(『원리』 2부 40절, 43절, 45절, 47절(불어판), 49절, 50절(불어판); 『세계』 7장, AT X 43). 2. 그는 물체가 특정 상태를 지속하는 ‘경향성’을 가진다고 말한다(『원리』 2부 37절, 39절). 3. 그는 중세 아리스토텔레스주의의 전문용어인 ‘공동작용(concursus)’이라는 말을 사용하는데, 중세의 공동작용론은 물체힘의 인과적인 역할을 주장했다(『원리』 2부 36절; 『방법서설』 5장, AT VI 42, 45).

그럼에도 그가 물체힘의 존재를 인정한다고 단언할 수 없는 이유는 그가 표명하는 체계 내에 물체힘이 들어설 자리가 없어 보이기 때문이다. 이러한 사정은 그의 자연학이 기계론적, 기하학적, 운동학적이라고 불리는 것에서도 단적으로 드러난다. 구체적으로 보면 1. 그는 아리스토텔레스주의 과학에 반대해서 물체의 본질적인 힘인 실체적 형상을 거부하고²⁾, 물체의 운동과 물체들 간의 충돌을 통한 운동의 변화가 자연법칙에 따라서 일어난다는 기계론적인 자연학을 주장한다(메르센 1641년 3월 4일, AT III 297-298). 2. 그는 물체의 본질적인 성질인 속성으로 연장만을 제시하고 힘을 제시하지 않으며, 그 밖의 비본질적인 성질인 양태로는 크기, 모양, 운동, 위치, 가분성(divisibility)과 같은 기하학적 성질만을

2) 본 논문의 IV.2 참고.

제시한다(『원리』 1부 48절, 53절). 이런 점에서 그는 자신의 자연학의 원리가 수학적이고 기하학적이라고 말한다(『원리』 2부 64절). 3. 이런 물질관을 바탕으로 그는 자연현상을 본질적인 힘이 아니라 운동으로 설명한다(『원리』, 2부 23절).

일차원인인 신과 이차원인 사이의 긴장관계는 오래된 문제이다. 이러한 긴장은 이석재의 말을 빌리자면 다음과 같이 표현될 수 있다. “만약 신이 궁극적으로 자연 속에서 일어나고 존재하는 것을 포함한 모든 것의 제일의 직접적인 원인이라면, 피조물에 어떤 인과적 활동이 있을 수 있는가? 그리고 만약 이차인과가 있다면, 어떻게 이 인과적 활동이 신의 인과적 활동과 어울리는가?”³⁾ 이 문제를 둘러싼 해석에는 전통적으로 중세부터 세 입장이 있었다. 그리고 데카르트에 대한 오늘날의 주석가들 역시 데카르트 내의 긴장관계를 배경으로 물물상호작용을 세 입장에서 독해한다. 세 입장에는 물체힘을 전면적으로 부정하는 기회원인론과 물체힘을 긍정하지만 물체힘의 인과적 역할의 범위 및 내용에 대해서 이견이 있는 단순보존론과 공동작용론이 있다. 나의 목표는 세 입장의 대표적인 주석가들의 논의를 비판적으로 검토하면서 기회원인론을 옹호하는 것이다.

기회원인론을 옹호하기 위해서는 두 가지 전략이 필요하다. 첫째, 데카르트의 체계 내에서 물체힘이 들어설 자리가 없다는 것, 즉 데카르트가 물체힘의 존재론을 철학적으로 정초하지 않았을 뿐만 아니라, 물체힘의 존재론의 토대를 마련하려는 주석가들의 시도가 실패로 돌아간다는 것을 보이는 것이다. 둘째, 신의 힘만으로도 충분히 물질세계의 물체의 운동 및 운동의 변화를 유발할 수 있다는 것을 텍스트 상의 증거를 통해서 보이는 것이다. 그러나 본론에 앞서 예비적인 논의가 필요하다. 예비적 논의로 첫째, 물질, 운동 그리고 자연법칙에 대한 데카르트의 관점을 간단히 살펴보고, 둘째, 일차원인인 신의 불변성과 신의 활동의 불변성에 대한 구절을 ‘보존은 계속적 창조’ 학설과 연결해서 살펴본 후, 셋째, 앞서 말한 자연 속의 신의 인과와 관련된 전통적인 세 입장에 대해서 좀 더

3) 이석재의 “occasionalism”에서 2.2 Mere Conservationism, Divine Concurrentism, and Occasionalism 참고. Lee(2008b).

자세히 논할 것이다. 그런 후 본론에서 데카르트의 물물상호작용을 둘러싼 세 입장을 비판적으로 검토할 것이다. 우선 나는 단순보존론자인 슈말츠(Tad M. Schmaltz)가 물체힘의 토대를 마련하는 시도가 실패로 돌아감을 보일 것이다. 그런 후에 나는 기회원인론을 옹호하는 것으로 보이는 텍스트 상의 근거들을 제시할 것이다. 그리고서 기회원인론자인 가버(Daniel Garber)의 논의를 살펴보고 그의 한계를 지적한 후 이러한 한계를 해결하는 대안을 제시할 것이다. 마지막으로 신이 자연법칙을 의지한다고 주장하는 페신(Andrew Pessin)의 공동작용론을 비판적으로 검토해서 페신이 주장하는 물체힘의 정체가 역사적인 맥락에서 볼 때 어색하다는 것을 밝힐 것이다.

I. 예비적 논의

1. 데카르트의 물질, 운동, 그리고 자연법칙

물물상호작용에 관한 데카르트의 논의에서 기본이 되는 물질, 운동, 자연법칙을 살펴보자. 우선 그가 설명하는 물질은 “지구의 형상이나 불의 형상, 공기의 형상, 또는 나무의 형상, 돌의 형상, 금속의 형상과 같은 그 외의 더 구체적인 다른 형상을 가지지 않는다.” 또한 물질은 “뜨거움이나 차가움, 건조함이나 축축함, 가벼움이나 무거움, 그리고 어떤 맛, 냄새, 소리, 색, 빛과 같은 성질들을 [...] 결여한다”(『세계』 6장, AT XI 33). 그렇다고 해서 물질이 무규정적인 어떤 것은 아니다. 그는 물질을 중세철학자들이 생각하는 ‘일차질료(Matiere premiere, prime matter)’⁴⁾로 생각하지 말 것을 당부한다. “일차질료는 모든 형상들과 성질들이 매

4) 로빈슨(Robinson)에 따르면 일차질료는 “모든 긍정적인 규정들을 결여하는 가장 기본적인 ‘원료’(bare ‘stuff’)”로 “요소들의 변화를 가능하게 하는 요소들의 재료이다.” “일차질료는 어떤 규정적인 질료 안에서 실현되어야만 존재할 수 있는 잠재성일 뿐이다.” Robinson(1974), p.168. 코헨(Cohen)에 따르면 일차질료란 “모든 형상이 제거된 것”이다. Cohen(2012).

우 철저하게 제거되어서 명백하게 이해될 수 있는 어떤 것도 그 안에 남아있지 않기 때문이다”⁵⁾(『세계』 6장, AT XI 33).

그렇다면 그의 물질은 무엇인가? 그에 따르면 “각 실체는 자신의 본성과 본질을 이루는 [...] 하나의 주된 속성(un attribute principal)을 가진다.” 물질실체도 실체이기 때문에 하나의 주된 속성을 가지는데⁶⁾, “길이, 너비, 깊이의 연장이 물질적 실체의 본성을 이룬다”(『원리』 1부 53절). “물질의 연장 즉 물질이 가지는 공간을 차지하는 성질”은 “양태가 아니라 물질의 참된 형상과 본질이다”⁷⁾(『세계』 6장, AT XI 36). 달리 말해 물질과 연장은 개념적으로만 구분될 뿐 실제로는 동일한 것이다(『원리』, 1부 62절). 그 외에 “물체에 귀속될 수 있는 다른 모든 것은 연장을 전제하고, 단지 연장된 것의 양태일 뿐이다”(『원리』, 1부 53절). 양태는 “사물의 본질을 표현하는 방식”이다(Garber 69). 물체의 양태에는 모양, 운동, 크기, 위치와 같은 기하학적인 성질들이 있다(『원리』, 1부 65절). “나는 기하학자들이 양이라고 부르는 것 그리고 증명의 대상이라고 생각하는 것, 즉 모든 방식으로 나눌 수 있고 모양을 가질 수 있고 운동할 수 있는 것 외에 어떤 것도 물질적인 것 안에서 인식하지 못한다고 기꺼이 인정한다”(『원리』, 2부 64절; 2부 23절). 이러한 양태는 속성과 달리 물질 실체에 비본질적으로 속한다(Garber 66). “엄밀히 말해서 모양과 운동은 물질실체의 양태들이다. 왜냐하면 동일한 물체가 어떤 때는 이 모양으로 다른 때는 다른 모양으로 존재할 수 있고, 어떤 때는 운동하고 다른 때는 정지할 수 있지만, 반대로 이 모양이나 이 운동은 이 물체 없이는 있을 수 없기 때문이다”(AT IV 349).

데카르트에게 어떤 것이 “그 자체로 길이, 너비, 깊이로 연장되어 있다

5) 데카르트가 거부한 중세 아리스토텔레스주의 과학의 실체적 형상과 성질들에 대해서는 본 논문의 IV.2에서 더 논할 것이다.

6) 물질실체의 주된 속성은 연장이고, 정신실체의 주된 속성은 사유이다(『원리』, 1부 53절). 이런 점에서 주된 속성과 관련해서 각 실체는 유일한 속성을 갖고 있다고 말해질 수 있다. 그런데 데카르트는 이런 단 하나의 주된 속성 외에도, 다른 속성들을 제시한다. ‘지속’, ‘존재’, ‘단일성’과 같은 속성들은 물질실체와 정신실체 모두의 공통적인 속성이다(『규칙』 12, AT X 419).

7) 가버에 따르면, 데카르트가 ‘형상(form)’이라는 말을 사용할 때, 이 말은 오직 ‘본질’이나 ‘본성’이라는 약한 의미를 뜻한다(Garber 104).

는 것은” 그것이 “실체라는 결론을 보장한다”(『원리』, 2부 16절). 그러므로 공간도 길이, 너비, 깊이의 연장을 가지기 때문에 이것 자체가 곧 물질실체이다. “공간을 이루는 길이, 너비, 깊이의 연장은 정확히 물체를 이루는 연장과 동일하다”(『원리』, 2부 10절). 데카르트에 따르면, 심지어 우리가 일상적으로 생각하는 빈 공간 역시 물질실체일 뿐이다. “물질실체의 본성은 단지 그것이 연장된 어떤 것이라는 데에 있고, 그 연장은 빈 공간에 일반적으로 귀속되는 연장과 다르지 않다.” “만약 우리가 공기로 가득 찬 특정한 공간 안에서 어떤 것도 지각하지 않는다는 것을 근거로, 그 공간이 비어있다고 결론 내린다면, 우리는 진공의 본성과 이 공간의 본성을 잘못되게 결합시키고 있는 것이다.”(『규칙』 12, AT X 424) 그러므로 원자론자들이 주장하는 “철학적인 의미에서 어떤 실체도 없는 진공(vacuum)은 불가능하다”(『원리』, 2부 16절). 이로부터 다음이 따라 나온다. “모든 공간은 물체들로 가득 차 있고, 동일한 물질 부분들이 동일양의 우주를 항상 채운다”(『원리』, 2부 33절). “그래서 그 물질부분이 더 크거나 더 작은 공간을 채우는 것은 불가능하거나 그것이 거기에 남아있는 동안 어떤 다른 물체가 그 자리를 차지하는 것은 불가능하다”(『원리』 불어판, 2부 33절).

이처럼 전체 우주가 빈틈없이 물질로 가득 차 있다면, 어떻게 물질이 물질부분들 즉 개별물체들로 나뉠 수 있는가? 이에 대한 그의 답변은 그의 운동관에 기대고 있다. 그에 따르면 “운동은, 물질의 한 부분 또는 한 물체가 자신과 직접적으로 접촉해 있으며 정지해 있는 것으로 여겨지는 물체들과 접해 있다가 다른 물체들과 접하게 되는, 물체의 이동(transport)이다”⁸⁾(『원리』, 2부 25절). 여기서 “한 물체’ 또는 ‘물질의 한 부분’은 동시에 이동하는 모든 것”(『원리』, 2부 25절)이다. 즉 개별물체는 함께 동시에 이동하는 물질 덩어리 혹은 일단의 물질로서, 다른

8) 이 구절에 대한 불어 원문과 영어 번역은 다음과 같다. “il est transport d’une partie de la matiere, ou d’un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immediatement, et que nous considerons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres.” “motion is the transfer of one piece of matter, or one body, from the vicinity of the other bodies which are in immediate contact with it, and which are regarded as being at rest, to the vicinity of other bodies.”

방향이나 다른 속력으로 이동하거나 정지해 있는 일단의 물질과 구별된다. 이런 운동관을 바탕으로 데카르트는 『세계』에서 “신은 이러한 물질부분들 사이에 어떤 틈이 있도록 이것들을 서로 서로 구분하지 않는다. 그보다 이 물질 안에 그가 창조한 차이들이 신이 그 부분들에 준 운동들의 다양성에 전적으로 근거해 있다고 생각하자”(『세계』 6장, AT XI 34)고 말한다. 물질의 차이가 운동에 근거한다는 것은 곧 운동이 물질을 물체들로 개별화한다는 것이다. 그런데 이 개별 물체 혹은 개별 물체를 구성하는 더 작은 입자들은 더 이상 나뉠 수 없는 원자가 아니다. 데카르트에 따르면 “본성상 나뉠 수 없는(indivisible) 물질 부분들이 있다는 것은 불가능하다.” 왜냐하면 만약 원자가 있다면 그것이 아무리 작건 간에 연장되어 있고, 이것이 연장되어 있는 한에서 “둘 이상의 더 작은 부분들로 나뉠 수 있기”(『원리』, 2부 20절) 때문이다. 연장은 그 본성상 무한하게 또는 불확정적으로(infinite or indefinite) 분할될 수 있다(『원리』, 2부 34절, 35절).

데카르트는 이 물질 입자들의 운동을 통해서 자연현상을 설명한다.⁹⁾ 그는 “우리가 물질 안에서 명백하게 지각하는 성질들이 물질의 가분성과 그로 인한 물질 부분들의 운동성 [...] 으로 환원될 수 있다”고 말한다. “물질 안의 어떤 변화나 물질의 많은 형상들 안의 다양성은 운동에 의존한다”(『원리』, 2부 23절). “데카르트의 모든 변화는 장소운동(local motion)만으로 설명가능하다. 작은 것에서 큰 것으로의 변화, 뜨거움에서 차가움으로의 변화, 검정에서 하양으로의 변화, 밀가루에서 빵으로의 변화는 가시세계를 구성하는 작은 입자들의 장소운동의 측면에서 설명된다. [...] 장소운동을 제외한 모든 다양한 운동을 거부하는 것은 사실 그의 자연학(physics)의 전체적인 기계론적인 기획과 밀접하게 연결되어 있다”(Garber 195).¹⁰⁾ 데카르트는 중세의 실체적 형상이 가진 본성적인

9) 본 논문의 IV.2 참고.

10) 이러한 데카르트의 운동의 기계론적인 성격은 중세철학의 다양한 운동 개념과 대조될 때 뚜렷해진다. “중세철학에 따르면 모든 운동은 네 가지 범주로 나뉘고 이는 변화하고 있는 것의 범주들에 의존한다. 즉 양 관련 운동, 성질 관련 운동, 장소 관련 운동, 실체 관련 운동이 있다. 양 관련 운동은 크기의 증가와 감소를 포함하는 것이다. 성질 관련 운동은 뜨거움에서 차가움으로, 하양에서 검정으로 등 다양한 변화를

힘에 의존해서 사물의 운동이나 변화를 설명하지 않는다. 뒤에서 볼 것
이지만 예컨대 불이 나무를 태우는 현상에 대해서 그는 불의 본성인 나
무를 태우는 힘에 의해서 불이 나무를 태우는 것이라고 설명하지 않는
다. 그는 불이라는 물질 부분들과 나무라는 물질 부분들이 서로 충돌해
서 그 부분들이 운동하고 쪼개지는 것이 곧 불에 의한 나무의 연소라고
설명한다(『세계』 2장, AT XI 7-8). 이런 맥락에서 그는 모든 자연현상
을 물질의 기하학적 성질들을 통해서 설명할 수 있다고 주장한다. “이
네 성질들[뜨거움, 차가움, 촉촉함, 건조함]뿐만 아니라 그 외에 무생물의
형상들을 포함하는 다른 모든 것들도 운동, 크기, 모양, 그리고 부분들의
배열 외에 어떤 다른 것들도 가정할 필요 없이 설명될 수 있다”(『세
계』 5장, AT XI 25-26). 가버의 말을 빌려 종합하자면 “데카르트의 자
연학의 설명은 연장된 실체와 이것의 기하학적인 양태들의 측면에서 전
개된다. 데카르트의 기획은 이 가시세계의 현상을 매일 경험하는 물체들
을 구성하는 감각할 수 없는 입자들의 크기, 모양, 운동의 측면에서 설명
하는 것이다”(Garber 94).

이와 같이 데카르트는 자연현상을 물질입자들의 운동으로 설명하는데,
이 입자들의 운동 방식은 무작위적인 것이 아니다. 이들은 자연법칙에
따라 운동한다. 최초에 신은 “세계를 구성하는 충분한 물질을 창조했고
[...] 혼란스러운 혼돈을 형성하도록 이 물질의 서로 다른 부분들을 다양
하게 그리고 무작위로 촉발했다”(『방법서설』 5장, AT VI 42). 이처럼

담고 있다. 장소 관련 운동 즉 장소운동은 장소의 변화이다. 그리고 마지막으로 실체
관련 운동은 [...] 생성 혹은 소멸 즉 물체를 현재 자신의 종(sort)이게 만드는 하나의
실체적 형상에서 벗어나는 것, 그리고 새로운 실체적 형상을 얻어서 새로운 종류의
실체를 낳는 것이다. 이런 모든 종류의 변화들을 중세철학자들은 적절하게 운동이라
고 부른다”(Garber 194). 여기서 주의할 것은 중세철학자가 말하는 장소운동과 데카
르트가 주장하는 장소운동이 다르다는 점이다. “데카르트는 중세철학자들이 장소운동을
잘못 이해했다고 생각한다. 그들에게 운동은 한 종점(terminus)에서 다른 종점으로
이행(passage)이고, 종점이 없다면 운동의 개념은 이해불가능하다. [...] 데카르트에게
운동하고 있는 물체는 어떤 특정한 순간에 향하고자 하는 특정한 방향을 가진다. 그
러나 운동하고 있는 물체는 자신이 향하고자 하는 정해진 목표를 가지지 않는다. 따
라서 운동은 특정한 한 상태에서부터 다른 상태로의 이행이 아니라, 그 자체로 물체의
상태 즉 물체의 양태이다. 이로 인해 데카르트는 운동하고 있는 물체는 적절한 원인이
그 상태를 변화시키지 않는다면, 운동하는 상태로 남아있다는 급진적인 관점에 이
른다”(Garber 195-196).

“비록 처음에 신이 혼돈의 형태만을 세계에 주었을지라도, 신은 자연법칙들을 확립했고 그래서 자연이 보통 작동하는 것처럼 작동할 수 있도록 협력했다.” 즉 “신은 최초의 창조 이후에 그것들이 일상적인 자연법칙들에 따라서 계속 움직이게 유발한다”(『세계』 6장, AT XI 34). 그는 “이 수단[법칙]만으로 모든 순수한 물질적인 것들이 시간이 지나면 우리가 현재 보고 있는 것처럼 될 것이라고 믿을 수 있다”(『방법서설』 5장, AT VI 45)고 말한다. 즉 물질입자들이 자연법칙들을 따라서 운동함으로써 우리의 가시세계가 형성되는 것이다.

그렇다면 이와 같은 운동법칙, 즉 자연법칙은 무엇인가? 데카르트는 보존법칙과 세 자연법칙을 제시한다. 보존법칙은 “신이 자신이 처음에 물질적 우주에 넣었던 동일양의 운동과 정지를 보존한다”(『원리』, 2부 36절)는 것을 의미한다. 1법칙은 “단순하고 나뉘지 않는 한에서 각 사물은 자신에 달려 있는 한(*quantum in se est*), 항상 동일한 상태에 남아 있으며 그리고 외적인 원인들의 결과로 변화되는 경우를 제외하고는 결코 변하지 않는다”(『원리』, 2부 37절)는 것이다. 2법칙에 따르면 “그 자체로 고려된 물질의 모든 부분들이 곡선이 아니라 직선으로 계속 움직이는 경향이 항상 있다”(『원리』, 2부 39절). 3법칙은 운동의 변화를 다루는 것으로 다음과 같다. “움직이는 물체가 다른 물체와 충돌할 때 그 움직이는 물체가 직선으로 계속 운동하는 힘이 그 다른 물체의 저항보다 작다면, 그 움직이는 물체는 다른 방향으로 튀어나가서 운동량은 유지되지만 그 방향은 바뀐다. 그러나 만약 직선으로 계속 운동하는 힘이 다른 물체의 저항보다 크다면 그것은 그 다른 물체를 자신과 함께 이동시키고, 자신이 그 다른 물체에 준 것과 동일한 운동량을 잃는다”(『원리』, 2부 40절). 그는 이와 같은 3법칙을 보충하는 일곱 가지 충돌규칙들을 제시한다. 이 규칙들은 물체들이 가진 다양한 크기와 속력의 상대적인 차이에 의해서, 이 물체들이 충돌할 때 어떤 일이 일어날지를 조건문의 형식으로 다소 상세하게 제시된다. 이것은 뒤에서 다룰 것이다.¹¹⁾

11) 본 논문의 II.3 참고.

2. 신의 불변성 및 신의 활동의 불변성:

‘보존은 계속적 창조’ 학설

신의 불변성과 신의 활동의 불변성 구절은 물물상호작용 논의의 주축이 된다. 앞으로 볼 세 입장은 신의 불변하는 활동의 범위와 내용을 둘러싸고 각기 다른 해석을 제시하면서 자신의 입장을 뒷받침한다. 앞서 보았듯이 데카르트의 텍스트에서 비교적 명시적인 일차원인인 신과 달리 이차원인인 자연법칙은 무엇을 가리키는지 불분명하다. 데카르트가 물물상호작용의 두 원인으로 일차원인과 이차원인을 제시한다는 점과 자연학과 관련된 그의 주저서인 『세계』와 『철학의 원리』 그리고 일부 서신들에 산재해 있는 힘과 관련된 내용들을 고려할 때, 이차원인으로 올 수 있는 후보는 신 아니면 물체로 좁혀진다. 따라서 일차원인인 신의 활동의 내용과 범위가 무엇인지 우선 밝히면, 이차원인의 인과적인 역할과 범위가 무엇인지 알 수 있다.¹²⁾ 이런 점에서 신의 불변성 구절을 해석하는 것은 이차원인을 밝히기 위한 일차적 과제로서 중요하다. 그래서 나는 우선 데카르트가 신의 불변성 구절을 논한 여러 부분부터 보고자 한다. 그리고 이 구절을 통해서 데카르트가 표현한 것은 중세부터 이어온 ‘보존은 계속적 창조’ 학설이며, 이를 둘러싸고 여러 입장들이 나뉜다는 것을 보일 것이다.

데카르트는 “신의 완벽성이 신 자체가 불변하다는 것뿐만 아니라, 신이 항상 완전히 변함없고 불변하는 방식으로 작동한다는 것을 포함한다”(『원리』, 2부 36절)고 말한다. 이러한 신의 불변성과 신의 활동의 불변성이 의미하는 바는 그가 신의 불변성을 창조 및 보존 측면에서 표현한 것을 통해서 좀 더 구체적으로 드러난다. “신의 작업의 불변성”은 신이 “원래의 창조활동과 동일한 활동을 통해서 세계를 계속적으로 보존

12) 나는 현재 논의에서 물물상호작용에 대한 해석의 후보로서 일차원인과 이차원인의 과잉인과(overdetermination)를 배제한다. 사실 데카르트가 어떤 이유로 과잉인과를 배제하는지에 대한 텍스트 상의 뚜렷한 증거를 제시할 수는 없지만, 일반적으로 데카르트의 물물상호작용을 논하는 주석의 세 전통에 따라서 나 또한 과잉인과를 후보에 포함시키지 않을 것이다. 다만 나는 신이 불필요한 인과적 활동을 하지 않는다는 것을 과잉인과를 배제하는 근거로 제시할 수 있다.

한다”(『원리』, 2부 42절)는 것을 의미한다. “신은 최초에 물질부분을 창조했을 때, 이 물질부분들에 다양한 운동을 부여했고, 신은 이제 자신이 본래 물질을 창조했을 때 따른 동일한 방식과 동일한 과정에 의해서 모든 물질을 보존한다. [...] 신은 항상 물질 안에 동일양의 운동을 보존한다”(『원리』, 2부 36절). 이와 같이 창조활동과 보존활동의 동일성을 논한 구절은 『세계』에서도 드러난다. “신은 물질을 창조했던 동일한 방식으로 물질을 계속 보존한다”(『세계』 7장, AT XI 37). “신은 불변하고, 신은 항상 동일한 방식으로 활동해서, 항상 동일한 결과를 생산한다.” “신이 첫 순간에 물질을 창조했을 때, 모든 물질 일반 안에 특정양의 운동을 놓았다고 가정하면, 우리는 신이 물질 안에 동일양의 운동을 항상 보존한다고 인정해야 하고, 그렇지 않다면 우리는 신이 동일한 방식으로 항상 활동한다는 것을 믿어서는 안 된다.”(『세계』 7장, AT XI 43) 이처럼 창조활동과 보존활동을 동일시하는 것은 중세부터 이어온 ‘보존은 계속적 창조’ 학설을 그가 제시한 것으로 보이는 『성찰』의 3성찰에서 뚜렷해진다.

생애 전체의 시간은 무수히 많은 부분들로 나뉠 수 있고, 각 부분은 나머지 다른 부분들과 전적으로 독립적이다. 그래서 만약 나를 이 순간 새롭게 창조하는 즉 나를 보존하는 어떤 원인이 없다면, 내가 조금 전에 있었다는 사실로부터, 내가 지금 존재해야 한다는 것이 따라 나오지 않는다. 왜냐하면 존재하지 않았던 것을 새롭게 창조하는 데 필요한 **힘과 활동**은 지속의 각 개별 순간에 그것을 보존하는 데 필요한 것과 **동일하다**는 것은, 시간의 본성을 주의 깊게 생각하는 누구에게나 꽤 명백하기 때문이다. 따라서 보존과 창조의 구분은 단지 개념적인 구분일 뿐이며, 이는 자연의 빛에 의해서 명백해지는 것들 중 하나이다.(AT VII 49 - 강조는 필자)

신의 창조 및 보존의 대상에는 위와 같은 유한한 정신뿐만 아니라 물질

도 있음을 다음의 데카르트의 주장을 통해서 알 수 있다.¹³⁾

시간의 분리된 부분들은 서로에 의존하지 않는다. 따라서 논의 중인 **물체 안에**, 말하자면 **그 물체를 계속적으로 재창조하는 어떤 힘이** 없다면, 그 물체가 지금까지 ‘그 자체로부터(from itself)’ 즉 원인 없이 존재했다고 여겨진다는 사실이, 그 물체를 미래에 계속 존재하게 하기에는 불충분하다. 그런데 우리가 **그리 한 힘이 물체의 관념 안에서 발견되지 않는다는 것**을 알고서, **그 물체가 그 자체로부터 자신의 존재를 끌어내지 않는다고** 즉시 결론내릴 때, 우리는 ‘그 자체로부터’라는 말을 긍정적인 의미로 사용하는 것이다.(첫 번째 답변, AT VII 110 - 강조는 필자)

데카르트에 따르면 물체의 관념 안에 “물체를 계속적으로 재창조하는 어떤 힘”이 없다는 사실로부터, 물체의 존재의 “원인이 없다”고 결론 내리는 것은 “인간의 지성이 완벽하지 못하기 때문이며, 실제로 근거가 없는 것이다”(첫 번째 답변, AT VII 110). 반대로 물체의 관념 안에 그런 힘이 없다는 사실로부터 물체 ‘밖’에 원인이 있다고 결론 내리는 것은 “사물의 참된 본성에서 나온” 것이다. 이로부터 우리는 데카르트의 물질실체가 계속 존재하기 위해서 물체 밖에 있는 “다른 존재”(첫 번째 답변, AT VII 111)를 필요로 한다는 것을 알 수 있다. 데카르트에 따르면 그 다른 존재는 곧 신으로, “물체를 계속적으로 재창조하는 어떤 힘”을 가진다.

이처럼 데카르트가 피조물 전반에 걸쳐 표현한 ‘보존은 계속적 창조’ 학설은 그를 포함한 17-18세기의 철학자들 다수가 받아들였던 것으로, 이들은 유한한 피조 세계의 모든 측면들에 이 학설을 적용했다.¹⁴⁾ 이 학

13) 가버 역시 이런 입장을 취한다. “**마음**뿐만 아니라 **모든** 유한한 것들은 이것들이 계속 존재하기 위해서 어떤 원인을 요구한다”(Garber, 264).

14) 윈클러(Winkler)는 이 학설을 받아들인 근대 철학자로 데카르트, 말브랑슈, 라이프니츠, 버클리 등을 제시한다. Winkler(2011), p.288.

설에 따르면 신의 보존활동은 곧 창조활동이다. 이로부터 대상이 계속 존재하기 위해서 최초의 신의 창조활동과 마찬가지로 매순간 무로부터의 신의 창조를 필요로 한다고 생각할 수 있다. 그리고 이에 근거해서 언뜻 보기에 이 학설이 기회원인론을 지지한다고 생각할 수 있다. 그러나 이 학설은 기회원인론을 보장하지 않는다. 왜냐하면 창조와 보존의 동일성이 의미하는 바가 애매하기 때문이다. 한 편으로 이 두 활동이 전적으로 일치하지 않고, 어떤 특정한 점에서만 공통된다는 것을 의미할 수도 있고, 다른 한편으로 이 두 활동이 전적으로 동일해서 이 두 활동의 차이가 오직 시간적 선후 차이일 뿐이라는 것을 의미할 수도 있다. 그래서 중세의 수아레즈나 아퀴나스는 이 학설을 주장하면서 동시에 공동작용론을 주장했으며, 데카르트의 뒤를 잇는 말브랑슈가 피조물에 대해 정신이건 물체이건 전면적 기회원인론을 표명한 것을 제외하면, 그 외의 근대 철학자들은 이 학설을 주장하면서도 전면적으로 기회원인론을 주장하지 않았다. 데카르트도 이 학설을 주장하면서 유한정신의 인과력을 인정했다. 따라서 데카르트가 어떻게 이 학설을 생각했는지 즉 그가 계속적 창조인 ‘보존’의 외연을 어디까지 보았는지를 밝힘으로써만 우리는 물물상호작용에 대한 그의 입장을 알 수 있다.

3. 자연 속의 신의 인과에 대한 전통적인 세 입장:

기회원인론, 단순보존론, 공동작용론¹⁵⁾

15) 이 세 입장은 오랜 역사를 가진다. 기회원인(occasional cause)이라는 말은 프랑스의 자연학자이자 철학자인 루이 드 라 포르지(Louis de la Forge, 1632-66)가 처음 사용했지만, 중세 이슬람 철학자들이 기회원인론을 최초로 설명했다. 알-아샤리(al-Ash'ari, 873-935)가 최초의 이슬람 기회원인론자이지만, 이 입장에 대한 중요한 논변을 제시한 것은 알-가잘리(al-Ghazali, 1055-1111)이다. 알-가잘리는 자신의 저작 『철학의 모순』에서 “원인이라고 습관적으로 생각되는 것과, 결과라고 습관적으로 생각되는 것 사이의 연결은 필연적이지 않다”고 주장하면서 피조물의 힘을 부정하고 신의 기적의 가능성을 마련하려고 했다. Lee(2008b) 참고. 대표적인 단순보존론자로는 14세기 초의 도미니크회 신학자인 윌리엄 두란두스(William Durandus)가 있다. 프레도소(Alfred J. Freddoso)에 따르면, 두란두스만이 “유일하게 잘 알려진 중세의 단순보존론자”이며 단순보존론자로서 “16-17세기 저자들이 언급한 유일한 사람”이다. 공동작용론은 “후기 중세 아리스토텔레스주의 철학자들과 근대 초 학자들 사이에서 번

물물상호작용에 대한 데카르트의 입장은 다양한 주석가들에 의해서 자연 속의 신의 인과와 관련해서 세 가지로 해석된다. 만약 보존이 실상 창조라고 생각한다면, 이는 보존활동을 창조활동으로 승격시키는 것으로¹⁶⁾, “신만이 자연 속의 결과들에 대한 유일하게 참된 원인이다.”¹⁷⁾ 이러한 입장이 기회원인론이다. 이 입장에 따르면, 신은 매순간 피조물의 존재를 보존할 뿐만 아니라, 그것이 가진 특징들, 즉 데카르트의 말을 빌리자면 양태들을 직접적으로 생산한다. 그래서 피조물의 힘이 들어설 자리가 없다. 피조물의 힘은 부정되고 피조물은 기껏해야 기회원인으로 있을 수 있다. 신은 피조물을 기회 또는 계기로 해서 결과를 생산하지만, 기회원인은 결과에 대해 필연적인 연관을 갖지 않는다.

반면에 역으로 최초의 창조 이후의 계속적 창조가 실상 보존이라고 생각하면서 창조를 보존으로 축소하는 진영에서는, 기회원인론이 신의 인과적 역할을 최대화한 것과 달리 신의 인과적 역할을 최소화한다. 모든 것을 무로부터 생산하는 최초의 창조 활동을 제외한 그 이후의 신의 매순간 창조활동은, 단지 피조물의 존재와 더불어 피조물의 힘을 지속하는 것일 뿐, 피조물의 양태까지 인과적으로 결정하지 않는다. 대신 피조물이 “실체 간 인과(transeunt causation)를 통해서”¹⁸⁾ 다른 피조물의 양태를 직접적으로 결정한다. 이 입장이 피조물의 인과력을 인정하는 단순보존론이다. 이런 점에서 피조물은 “그 결과의 직접적인(direct) 원인인 반면, 신은 단지 자신의 보존활동 때문에 그 결과의 간접적인(indirect) 또는 먼(remote) 원인일 뿐이다. 결과적으로 피조실체의 활동들은 그들 자신의 활동이지, 신의 활동들이 아니고, 결과들은 피조실체 자체의 직접적인

영했다.” 중세의 공동작용론자에는 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225?-1274), 루이스 데 몰리나(1535-1600), 수아레즈(Francis Suarez, 1548-1617) 등이 있다. Freddoso(1994), p.134.

16) 원클러는 ‘보존은 계속적 창조’ 학설을 해석할 때, 두 가지로 읽힐 수 있다고 말한다. 하나는 “보존은 **실제로(really)** 계속적 창조이다.” 이러한 해석은 보존을 창조로 “끌어올린다(inflate).” 반면에 다른 하나는 “계속적 창조는 실제로 보존이다.” 이 해석은 창조를 보존으로 “끌어내린다(deflate).” Winkler(2011), p.290.

17) Freddoso(1994), p.133.

18) 수아레즈(Suárez)는 행위(aciton)를 둘로 나눈다. 하나는 “실체 간 행위(transeunt action)”로, 행위자의 외부에 결과가 있는 행위이다. 다른 하나는 “실체 내 행위(immanent action)”로, 행위자의 외부에 결과가 없는 행위이다(Schmaltz 32).

결과이지, 신의 결과는 아니다.”¹⁹⁾

끝으로 이 양 극단의 중간에 위치한 공동작용론에 따르면 최초의 창조 이후 피조물과 신 둘 다 자연 속의 결과를 직접적으로 생산한다. 공동작용론은 기회원인론과 반대로 이차원인인 피조물이 “결과에 진정한 인과적 기여를 하고” “어떤 의미로 그 결과의 구체적인 특징들을 결정”하는 반면, 단순보존론과는 반대로 신은 피조물의 존재와 힘만을 보존하는데 머무르는 것이 아니라, 피조물들과 공동작용해서 결과를 직접적으로 생산한다.²⁰⁾

II. 슈말츠의 단순보존론과 이에 대한 비판

1. 슈말츠의 물체힘의 존재론

데카르트의 자연학을 단순보존론적으로 읽는 슈말츠는 외적인 원인이 없을 때 특정한 상태를 계속 지속하려는 관성(1법칙), 직선운동 경향성(2법칙), 작용력과 저항력(3법칙)을 논의하는 『철학의 원리』 2부와 『세계』 6, 7장의 대목들에 기초해서 물체들 사이의 변화의 원인이 되는 힘이 물체 안에 있다고 주장한다. 그러나 물체힘이 물체 안에 있다는 이 주장은 데카르트가 물체의 속성으로 연장만을 제시하고 힘을 제시하지 않는다는 것과, “나의 자연학은 기하학이다”(1638년 7월 27일, AT II 268)라고 말하며, 심지어 “기하학의 기본 원리”나 “수학적 증명” 외에 “다른 어떠한 원리도 자연학에서 인정될 수 없거나 바람직하지 않다고 생각한다”(『원리』, 2부 64절)는 점과 양립할 수 없는 것처럼 보인다. 데카르트에 따르면 존재하는 것은 실체 아니면 양태이다. 그러므로 물체힘이 물체의 속성이 아니라면, 물체힘은 양태일 수밖에 없다. 그런데 물체힘은 이마저도 불가능해 보인다. 데카르트에 따르면 물질실체의 양태

19) Freddoso(1994), pp.134-135.

20) 같은 글, p.135.

는 크기, 모양, 위치, 운동과 같은 기하학적인 성질이다. 그런데 물체힘은 이런 기하학적 성질과 유사한 종류의 것이 아닌 것처럼 보이므로, 기하학적인 자연학의 대상인 수동적인 물체 안에는 힘이 들어설 자리가 없는 것처럼 보인다.

그래서 슈말츠는 물체힘의 존재를 철학적으로 정초하기 위해서 게루(Martial Gueroult)와 개비(Alan Gabbey)의 물체힘의 존재론에 기댄다.²¹⁾ 개비는 우선 데카르트가 순수하게 기하학적인 대상과, 마음 밖에서 실질적으로 존재하는 물체를 구분한다고 생각한다(Gabbey 238). 전자와 후자의 차이는 전자가 마음 외적인 존재를 결여하고 오직 관념에서만 추상적으로 존재하지만, 후자는 실재에서 존재하고 지속한다는 점이다. 그는 이러한 구분을 통해 기하학적인 영역에서는 확보할 수 없는 힘의 자리를 실재의 영역에서 마련하려고 한다. 그렇다면 실재에서 물체힘은 어떤 방식으로 존재하는가? 이에 답하기 위해서 개비는 게루가 데카르트의 개념적 구분(conceptual distinction)을 바탕으로 물체힘의 존재를 주장한 것을 빌려온다.²²⁾

『철학의 원리』 1부 62절의 개념적 구분은 다음과 같이 표현될 수 있다. “x와 y가 상호적으로 분리불가능(mutually inseparable) 하지만, x가 C1(또는 C2)아래에서 이해되고 y가 C2(또는 C1)아래에서 이해되고 $C1 \neq C2$ 인 그런 C1과 C2라는 개념이 있다면 그리고 그럴 때에만, 개념적 구분(distinctio rationis)이 있다.”²³⁾ 단일한 한 실체의 두 속성이 있을 때

21) 개비가 지적한 것처럼 데카르트의 저작에는 힘의 존재론에 대한 체계적인 설명이 없다(Gabbey 239). 그래서 물체힘의 존재를 주장하는 철학자들은 데카르트의 체계 내에서 그 힘의 토대를 확립하려고 노력한다.

22) 슈말츠는 데카르트가 수아레즈(Suárez)의 ‘구분’을 따른다고 본다(Schmaltz 28). 수아레즈에 따르면, 상호 분리불가능성(mutual inseparability)이 있는 곳에는 개념적 구분만이 있을 수 있다. 실상 개념적으로 구분된 것들은 실재에 있는 단 하나의 존재(res)가 서로 다른 방식으로 생각된 것이다. 이와는 반대로 상호 분리가능성(mutual separability)이 충족될 때 실재적 구분이 가능하다. 그리고 양태적 구분의 경우 실체와 그 안에 있는 양태는 일방적으로만 분리가능한 관계(one-way separability)에 있다(Schmaltz 27-28).

23) Kaufman(2005), p.4. 영어 원문은 다음과 같다. “there is a conceptual distinction(distinctio rationis) between x and y iff x and y are mutually inseparable but there are concepts C1 and C2, such that x is understood under C1(or C2) and y is understood C2(or C1), and $C1 \neq C2$.”

그 한 속성은 나머지 다른 속성 없이 존재할 수 없고, 그 나머지 다른 속성은 그 한 속성 없이 존재할 수 없기 때문에, 두 속성은 개념적으로만 구분된다. 예컨대 “실체는 존재하는(exister) 것을 멈추지 않고서는 지속하는(durer) 것을 멈출 수 없기 때문에, 실체[의 존재]와 그 실체의 지속 사이의 구분은 단지 개념적 구분일 뿐이다”(『원리』, 1부 62절). 데카르트에 따르면 실체의 존재와 실체의 지속은 각각 “항상 변하지 않고 남아있는”(『원리』, 1부 56절) 속성이다. 실제로 존재하는 물체는 이 두 속성을 가진다. 그리고 한 실체의 이 두 속성은 단지 개념적으로만 구분될 뿐, 실제로는 구분되지 않는 하나이다.

게루는 데카르트처럼 개념적 구분을 한 실체의 지속과 존재에만 적용시키는 것이 아니라, 데카르트가 적용하지 않은, 엄밀히 말해서 언급조차 하지 않는 힘에까지 적용시킨다. 게루는 힘이 존재와 지속의 개념적 구분이 보여주는 것과 같은 방식으로 존재한다고 주장한다.

실재에서 힘, 지속, 존재는 서로 다른 세 측면을 가지는 동일한 하나의 것이고, 세 개념들은 즉각적인 행위 안에서 동일시되는 데, 이 행위 때문에 물질적 실체는 존재하고 지속한다. 즉 물질적 실체는 자신을 존재하게 하고 지속하게 하는 힘을 가진다.
(Gueroult 197)

게루에 따르면, 한 물체는 존재하고 지속하는 힘이 없다면 존재하고 지속할 수 없기 때문에, 그 물체의 존재와 지속, 그리고 그 물체의 힘은 단지 이성에서만 구분되고 실제로는 구분되지 않는 하나이다. 달리 말해, 물체의 존재와 지속이 그런 것처럼, 그 물체의 힘은 그 물체 안에서 속성으로서 존재한다.

그런데 슈말츠가 확보하고자 하는 활동력이나 저항력과 같은, 물체들이 상호작용할 때 등장하는 물체힘은 “항상 변하지 않은 채로 남아있는”(『원리』, 1부 56절) 속성이라기보다는 가변적인 양태처럼 보인다.²⁴⁾

24) 데카르트는 양태와 속성을 나누는 하나의 기준으로 가변성을 제시한다. “우리는 실체를 영향 받고 있는 것 또는 변화되고 있는 것으로(as being affected or modified)

왜냐하면 물체들이 서로 충돌할 때면 언제나 (‘크기×속력’으로 측정되는) 각 물체의 운동양은 변하기 때문이다(『원리』, 2부 36절). 이런 문제의 식을 바탕으로 개비는 힘이 물체의 지속 속성과 동일시될 수 있다는 게루의 관점을 유지하면서도, 더 나아가 게루의 해석을 보충해서 힘을 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)의 존재원인과 생성원인의 구분²⁵⁾의 측면에서 두 가지로 나눈다. 개비에 따르면 지속 속성과 동일시되는 속성으로서 힘은 존재원인이고, 가변적인 양태로서의 힘은 생성원인이다. “존재원인으로서 힘은 절대적으로 그리고 양태와 무관하게 고려되며, 원인으로서(qua) 물체의 지속에 필연적으로 수반된다는 의미에서 물체의 속성이다”(Gabbey 237). 반면에 생성원인으로서 힘은 “물질세계에서 변화의 양화가능한 원인으로서, 혹은 특정한 예화들에서 특정한 종류의 변화들의 부재를 설명하는 이유로서 고려되며”(Gabbey 236) “명백하게 물체 안에 가변적인 방식으로(*diverso modo*) 있어서 그 힘은 속성이라기보다 물체의 양태이다”(Gabbey 237). 이처럼 아퀴나스의 구분에 기대어서 가변적인 힘을 속성으로서의 힘과 구별해내어 그 존재를 확인한 개비의 노력 덕분에, 이제 슈말츠는 실체 차원에서 존재와 힘에 적용된 개념적 구분을 양태 차원에서 양태의 존재와 양태적인(가변적인) 힘에 적용할 수 있는 기초를 얻게 된다.

그러나 이것만으로 슈말츠가 가변적인 물체힘의 존재를 확보할 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면 아직 풀어야 할 문제가 남아있기 때문이다. 개비는 존재나 힘에 대해서는 양태의 존재나 양태적인 힘을 주장한 것과는 달리 지속에 대해서는 실체의 지속, 즉 속성으로서 지속만을 인정하고

생각하고 있을 때, **양태**라는 말을 사용한다”(『원리』, 1부 56절).

25) 개비가 이러한 구분을 데카르트에게 적용할 수 있는 것은 데카르트가 아퀴나스의 저작을 접했다는 증거가 있고, 그가 아퀴나스의 구분을 사용하는 텍스트가 있기 때문이다. “해는 자신이 내뿜는 빛의 원인이고, 신은 피조물의 원인이다. 해와 신은 그것들의 **생성**원인이라는 점에서 뿐만 아니라, **존재**원인이라는 점에서 원인이다”(다섯 번째 답변, AT VII 369). 또한 데카르트는 1639년 12월 25일에 메르센에게 보낸 편지에서 자신이 프랑스에서 성경과 아퀴나스의 전집(*une Somme de S. Thomas*)를 가져왔다고 말한다(AT II 630). 아퀴나스(Aquinas)는 무로부터 존재를 창조하고 보존하는 원인인 존재원인(*causae secundum esse*)과 그러한 존재의 구체적인 특징들, 즉 데카르트의 용어를 빌리자면, 양태들을 생산하는 원인인 생성원인(*causae secundum fieri*)을 구분한다. Aquinas(1981), p.511-512. (I q104 a1).

양태로서의 지속은 인정하지 않는다. 그는 『철학의 원리』 1부 56절에서 양태와 속성을 구분하는 가변성 기준에 기초해서 다음과 같이 말한다. “예를 들어 운동과 정지는 물체의 양태들이다. 왜냐하면 한 특정한 물체는 다양한 운동들을 획득할 수 있거나 정지 상태를 버릴 수 있기 때문이다. 그러나 지속은 속성이다. 왜냐하면 한 물체는 ‘더 혹은 덜’ 지속할 수 없기 때문이다. 그것은 존재하거나 존재하지 않으며, 만약 그것이 존재한다면, 그것이 어떤 양태를 취하든 ‘존재와 관련된 변화(existential variation)’ 없이 필연적으로 지속한다”(Gabbey 237). 이는 슈말츠에게 문제이다. 왜냐하면 슈말츠는 양태가 지속하는 한 그 지속의 강도인 양태적인 힘이 있음을, 즉 양태의 지속과 양태적인 힘이 동일시될 수 있음을 보이기를 원하는데, 만약 개비의 말처럼 지속이 속성일 수밖에 없다면 양태가 지속한다는 것을 슈말츠는 주장할 수 없기 때문이다. 지속이 속성이라면, 양태가 지속한다는 것은 곧 양태가 속성을 갖는다는 이상한 결론에 이르기 때문이다. 그래서 슈말츠는 “힘들이 물체들 안에 다양한 방식으로 있을 때, 그것들은 어떤 종류의 양태들인가?”(Schmaltz 118)라고 자문한다.²⁶⁾ 여기서부터 슈말츠는 이 질문에 대한 답으로, 지금까지 게루와 개비의 논의에 기댄 것과 달리 자신의 독창적인 생각을 전개한다.

슈말츠는 가변적인 힘이 가버가 말한 것처럼 허구적인 것²⁷⁾이 아니라 실재적인 것임을 보이기를, 즉 가변적인 힘의 존재를 철학적으로 정초하기를 원한다. 이제 양태의 존재 및 양태의 지속과 동일시되는 양태적인(가변적인) 힘을 마련하기 위해서 슈말츠가 해결해야 할 것은 바로 앞에서 본 실체의 지속과는 다른 양태의 지속을 확보하는 것이다. 이를 위해 그는 자신이 지속 및 시간의 부분(temporal parts)에 대한 데카르트의 설

26) 가버(Daniel Garber)도 같은 맥락에서 다음과 같이 비판한다. “일단 물체 안의 존재 속성 및 지속 속성과 동일시되지 않는 힘이 어떤 의미로 있다는 것이 알려질 때, 존재론적인 문제가 다시 떠오른다”(Garber 296).

27) 가버는 물물상호작용과 관련된 데카르트의 저작에서 등장하는 “힘이 신이 어떻게 활동해서 물체의 법칙과도 같은 활동을 하게 되는지를 말하는 방식(ways of talking)으로 단지 생각될 수 있다”고 주장한다. “그래서 이 관점에 따르면 힘은 **그 어디에도 없다**. 엄밀히 말해서 무생물 세계에서 모든 운동의 실재적 원인인 신 안에도 없고, 신이 유발하는 운동의 수령자인 물체 안에도 없다.”(Garber 298)

명을 해석한 것에 의존한다. 『철학의 원리』에 따르면 “피조물의 경우에 항상 변하지 않고 남아있는 것-예를 들어 존재하고 지속하는 사물안의 존재나 지속-은 성질이나 양태가 아니라 속성으로 불려야 한다”(『원리』, 1부 56절). 슈말츠는 연장 실체의 부분들이 서로 실재적으로 구분되는 것과는 달리(『원리』, 1부 60절)²⁸⁾, 지속 속성은 실재적으로 구분되는 부분들을 갖지는 않는다고 주장한다(Schmaltz 78).

그러나 데카르트가 지속의 부분을 인정한 구절을 고려해볼 때, 지속은 ‘어떤 의미에서’ 부분을 갖는다.²⁹⁾ 그렇다면 ‘어떤 의미에서’ 시간 혹은 지속은 부분을 갖는가? 슈말츠는 이 부분을 데카르트의 ‘양태적 구분’을 통해 마련한다(Schmaltz 78-79). 동일한 실체의 두 양태들 사이에서 유효한, 양태적 구분에 따르면 “우리는 다른 양태 없이 한 양태를 알 수 있고, 그 역도 마찬가지지만, 그 양태들이 내재해 있는 동일한 실체 없이는 양태를 알 수 없다”(『원리』, 1부 61절). 슈말츠에 따르면 지속이 속성이라면, 지속의 부분은 지속 속성이 양태적으로 구분되는 부분이다. 각 지속의 부분은 동일한 지속 속성에 의존한 채로 다른 지속의 부분들과 양태적으로 구분될 뿐 실재적으로 구분되지 않는다. 그렇다면 지속 속성과, 지속 속성이 양태적으로 구분되는 지속의 부분은 어떤 관계인가? 슈말츠는 이 관계를 데카르트가 실체와 양태의 관계에 대해 논의한 것을 확장해서 마련한다.

28) “엄밀히 말해서 **실재적** 구분은 오직 둘 이상의 실체 사이에만 있다; 그리고 우리가 한 부분을 나머지 부분과 떨어뜨려서 명석판명하게 이해한다는 사실로부터, 우리는 두 실체들이 실재적으로 구분됨을 지각할 수 있다. 왜냐하면 우리가 신을 알게 될 때, 우리는 신이 우리가 판명하게 이해하는 것은 무엇이건 야기할(bring out) 수 있음을 확신하기 때문이다”(『원리』, 1부 60절). 카우프만은 실재적 구분을 다음과 같이 정식화한다. “x와 y가 상호적으로 분리가능하면(즉 x와 y 둘 다가 서로 없이 존재할 수 있다면) 그리고 그럴 때에만, x와 y 사이에는 실재적 구분이 있다.” Kaufman(2005), p.4.

29) “내 삶의 시간 전체는 **무수히 많은 부분들**로 나뉠 수 있고, 각 부분은 나머지 다른 부분들과 독립적이어서, 지금 나를 새롭게 창조하는 즉 나를 보존하는 어떤 원인이 없다면, 내가 조금 전에 존재했다는 사실로부터 내가 지금 존재해야 한다는 것이 따라 나오지 않는다”(3성찰, AT VII 49 - 강조는 필자). “시간의 본성은 **시간의 부분들**이 상호 의존적이지 않으며, 결코 공존하지[동시에 존재하지] 않는다는 점이다. 따라서 만약 우리를 본래 생산했고, 우리를 계속적으로 재생산하는 즉 우리를 계속 존재하게 하는 어떤 원인이 없다면, 우리가 현재 존재한다는 사실로부터, 우리가 앞으로 존재할 것이란 것이 따라 나오지 않는다”(『원리』, 1부 21절 - 강조는 필자).

물체의 본성을 이루는 연장이 이 물체가 취하는 연장의 다양한 모양들이나 양태들과 매우 다른 것처럼, 내가 인간 마음의 본질이 근거해 있다고 생각하는, 사유나 사유하는 본성은 이 혹은 저 사유하는 활동과는 매우 다르다.(아르노(Arnauld) 1648년 7월 29일, AT V 221)

슈말츠의 해석에 따르면 불변하는 연장과 사유가 각각 가변적인 양태를 취하듯이, 실체의 속성인 불변하는 지속도 가변적인 양태를 취할 수 있다. 연장실체의 양태가 모양, 크기, 운동이고 사유실체의 양태가 여러 사유활동인 것처럼, 지속 속성의 양태는 양태적으로 구분되는 지속 부분이다. 즉 지속 속성은 지속 부분이라는 양태를 취한다(Schmaltz 79).

슈말츠는 이러한 시간관을 바탕으로 게루가 실체 수준에서 존재, 지속, 힘에 적용한 개념적 구분을, 실체에 의존해 있는 양태 수준에서 양태의 존재, 양태의 지속, 가변적인 힘에 적용할 수 있게 된다. 개념적 구분에 따라 물체의 지속, 존재, 힘이 이성에서는 구분되지만 실재에서는 하나인 것처럼, 양태의 지속, 양태의 존재, 양태적인 힘은 개념적으로 구분될 뿐 실재에서는 하나이다. 그는 다음과 같이 종합한다. “우리는 운동 및 정지 양태들을 고려하는 두 방식들을 구분함으로써, 모든 물체의 양태들이 연장을 통해서 생각되어야 한다는 데카르트의 공식적인 입장에서 중대한 애매성을 알아차릴 수 있다. 왜냐하면 개비가 강조하듯이³⁰⁾, 연장 그 자체는 지성에서 대상적으로(objectively) 있는 것으로서 단지 추상적으로 생각될 수 있거나 또는 실재에서 그것의 지속하는 존재와 구분되지 않는 어떤 것으로서 구체적으로 생각될 수 있기 때문이다.³¹⁾ 만약 그 양태들

30) “힘은 데카르트의 기계론적인 세계의 실재적 특징이다. [...] 자연학의 논의에서 힘은 물체 안에서 확인되는 실재적이고 본성적인 원인으로 등장할 수 있고 등장한다”(Gabbey 234). “힘은 주된(principal) 속성은 아니다. 왜냐하면 물질적인 것이 존재하거나 지속한다고 말할 때 연장이 전제된다는 의미에서 힘은 연장에 의존하기 때문이다”(Gabbey 238).

31) 슈말츠는 이러한 구분을 데카르트의 삼각형의 본질과 존재에 대한 논의에서 찾을 수 있다고 말한다. “이 분야에서 어려움을 유발하는 유일한 것은 우리가 우리의 사유 밖에 존재하는 사물과 우리의 사유 속에 존재하는 사물들에 대한 관념을 충분하게 구분

이 추상적 연장의 측면에서 이해된다면 힘은 물체의 본성을 통해서 생각될 수 없다. 이 본성은 순수하게 수학적인 특징들에 의해 빠짐없이 다뤄질 것이다. 그러나 만약 양태들이 구체적인 연장의 측면에서 이해된다면 힘이 실재에서 양태들과 다르지 않는 지속의 강도와 동일시되는 한에서, 이 힘은 물체의 본성을 통해 생각될 수 있다”(Schmaltz 119). 예를 들어 한 물체의 특정한 운동양태가 실제로 존재하고 이 운동양태가 일정기간 동안 지속하는 한에서 이 양태는 지속하는 강도로서 양태적인 힘을 갖는다(Schmaltz 119). 즉 운동이나 정지와 같은 물체의 특정 양태는 실재에서 운동이나 정지를 지속하는 힘과 동일하기 때문에, 달리 말해 이러한 힘이 없다면 그 양태가 존재할 수 없기 때문에, 물체의 가변적인 힘이 그러한 양태에 있다. 그는 이 힘을 태초에 물질의 부분들에 주어진 불변하는 운동양이 물체들 간의 충돌을 통해서 “분배될 때 일어나는 변화들의 생성원인”(Schmaltz 118)으로 본다. 그리고 이 힘은 곧 경향성과 작용력 및 저항력이다.³²⁾ 양태가 물체 안에 존재하기 때문에 실재에서 양태와 동일한 생성원인은 물체 안에 존재하는데, 이 점에서 그는 생성원인인 힘을 “지속의 내적 원천(internal source of the persistence)”(Schmaltz 108)인 경향성으로 읽는 것이다. 이런 과정을 거쳐서 슈말츠는 개비가 말한 생성원인으로서 가변적인 힘이 어떤 방식으로 있는지를 설명한다(Schmaltz 118-119).

하지 않는다는 사실인 것처럼 내게 보인다. 따라서 내가 삼각형의 본질을 생각할 때 그리고 삼각형의 존재를 생각할 때, 이 두 사유들은 [...] ‘양태’라는 말의 엄밀한 의미에서 양태적으로 다르다. 그러나 사유 밖에 존재하는 삼각형의 경우 사정은 다르다. 이 경우 [삼각형의] 본질과 [삼각형의] 존재는 결코 구별되지 않는다는 것이 내게 명백해 보인다”(1645년 또는 1646년, AT IV 350).

32) “이 경향성은 불변한 것이 아니라, 관련된 양태의 본성에 따라서 다양하다. 운동과 정지를 지속하는 경향성들의 측정은, 그러한 상태에 관련된 힘들의 측정과 같다”(Schmaltz 118).

2. 슈말츠의 물체힘의 토대에 대한 비판

그런데 과연 슈말츠가 가변적인 힘의 존재론을 확보한 것인가? ‘양태를 지속하는 힘’이 양태의 존재 및 양태의 지속과 하나이자 동일한 것이 됨으로써 물체의 가변적인 힘의 존재가 확보되는가? 근본적으로 묻자면 물체의 지속과 존재가 힘인가? 이에 대답하기 위해서 나는 먼저 슈말츠가 양태적인 힘의 존재를 확보하는 데에 중심적인 역할을 한 게루와 개비가 말하는 물체힘의 성격을 비판적으로 검토한 후, 슈말츠의 생각을 비판할 것이다.

게루와 개비가 말하는 물체힘의 성격을 살펴보자. 게루의 물체힘은 “피조실체를 존재하게 하고 지속하게 하는 힘”으로 “피조실체는 이 힘을 가지고 있다.” “피조물에 내재된 모든 힘은 단지 신이 그 피조물을 매 순간 존재하게 하는 힘일 뿐이다.”(Gueroult 197 - 두 인용구의 강조는 필자) 개비가 말하는 “힘의 최종적인 근거는 신일지라도 [...] 그 힘은 자연학의 논의에서 물체들 안에서 확인될 수 있는 실재적이고 본성적인 원인으로 등장한다”(Gabbey 234). 개비에 따르면, 한편으로 힘이 물체의 지속에 필연적으로 수반될 때 이 힘은 “물체의 속성”이지만, 다른 한편으로 힘이 “물체 안에서 가변적인 방식으로 있는” 생성원인으로 여겨질 때 이 힘은 “속성이 아니라 물체의 양태이다”(Gabbey 237).

슈말츠가 기대고 있는 게루와 개비의 주장에서 공통점은 물체의 지속 및 존재와, 그 물체를 존재하게 하고 지속하게 하는 힘이 동일하다는 것이다. 그러나 과연 물체가 지속하고 존재하는 것과 물체를 그렇게 존재하게 하고 지속하게 하는 힘이 동일한 것일 수 있는가? 달리 말해 물체를 존재하게 하고 지속하게 하는 원인인 힘이 그 결과인 물체가 존재하고 지속한다는 것과 하나이자 동일한 것인가? 물론 물체가 자체적으로 스스로를 존재하게 하고 보존하는 힘을 가진다면 이는 문제될 것이 없다. 그러나 물체가 스스로를 보존하는 힘을 갖는다는 것은 슈말츠가 원하는 단순보존론적인 관점에서 설명될 수 없다. 단순보존론의 신은 적어도 피조물의 존재를 지속적으로 보존하는 존재원인으로 있기 때문이다. 달

리 말해 피조물의 존재를 보존하는 힘은 신 안에 있는 것이다. 그런데 만약 피조물이 스스로 자신의 존재를 보존한다면, 이는 신이 창조 시에만 피조물을 피조물의 힘과 더불어 존재하게 하고, 그 이후에는 전적으로 피조물의 세계에서 손을 떼어 피조물 스스로가 존재하고 활동한다는 이신론적인 그림에 이르게 된다. 하지만 당대의 신학적 동기는 신의 힘과 피조물의 힘 사이의 긴장관계 속에서 신의 힘을 극대화하려는 것이었기 때문에, 신의 활동을 너무 약화시키고 피조물의 힘을 극대화하는 이신론은 당시에 받아들여질 수 없었다.³³⁾ 따라서 데카르트도 이런 그림을 쉽게 받아들이기 어려웠을 것이다. 이는 데카르트의 텍스트에서도 잘 드러난다.

시간의 분리된 부분들은 서로 서로에 의존하지 않는다. 따라서
논의 중인 물체 안에 말하자면 **그 물체를 계속적으로 재창조하**
는 어떤 힘이 없다면, 그 물체가 지금까지 ‘그 자체로부터(from

itself)’ 즉 원인 없이 존재했다고 여겨진다는 사실이 그 물체를
 미래에 계속 존재하게 하기에는 불충분하다. 그런데 우리가 **그러**
한 힘이 물체의 관념 안에서 발견되지 않는다는 것을 보고서,
그 물체가 그 자체로부터 자신의 존재를 끌어내지 않는다고
 즉시 결론내릴 때, 우리는 ‘그 자체로부터’라는 말을 긍정적인 의
 미로 사용하는 것이다.(첫 번째 답변, AT VII 110 - 강조는 필
 자)

33) 이신론(deism)의 신은 최초의 창조주로서만 역할하고 그 이후에는 세계의 인과에 개입하지 않는다. 단순보존론은 신의 인과적 역할에 최초의 창조뿐만 아니라 그 이후의 보존활동도 포함시킨다는 점에서, 상대적으로 이신론보다 신의 인과적 활동 범위가 넓다. 그런데 프레도쏘에 따르면 그나마 이신론보다 신의 인과적 활동의 범위가 큰 단순보존론조차도 “기독교의 철학적 신학의 역사에서 거의 모든 중요한 인물들이 철학적으로 결함이 있고, 신학적으로 의심스러운 것으로 거부했다.” Freddoso(1994), p.132. 왜냐하면 17세기의 유신론적 철학자들과 신학자들이 단순보존론의 신의 인과적 활동이 너무 적고 충분히 직접적이지 않다고 여겼기 때문이다. 신의 역할이 피조물의 존재를 보존하는 데에만 국한된다는 점에서 신은 피조물의 힘이 발휘되는 데에 직접적으로 참여하지 않고 오직 간접적으로만 관련한다는 것이다. Lee(2004), p.217. 이처럼 당대에 단순보존론이 홀대를 받았다는 것을 고려해볼 때, 그보다 더 나아가 이신론은 받아들여질 수 없었을 것이다.

우리가 물체의 관념을 볼 때 물체 안에는 물체를 지속적으로 존재하게 하는 힘이 없다. “내가 물체의 관념을 검토할 때 나는 물체가 **자신을 창조하거나 계속 존재하게 하는 힘을 가지지 않는다는 것을 지각한다**”(첫 번째 답변, AT VII 118 - 강조는 필자). 이로부터 그 물체가 다른 원인 없이 스스로 존재할 수 없다는 결론이 나온다. 달리 말해 데카르트도 이 신론적인 그림을 받아들이지 않았다. 그러므로 데카르트에게 물체를 존재하게 하고 지속하게 하는 힘은 “자신의 존재를 자신으로부터 끌어내는” “다른 존재”(첫 번째 답변, AT VII 111)인 신의 힘으로서, 물체가 존재하고 지속하는 것을 결과로 낳는다. “어떤 긍정적인 힘을 통해서” “피조물은 신에 의해 보존된다”(네 번째 답변, AT VII 236). 그러한 힘은 신 안에 있고, 물체의 존재 및 지속 속성은 피조물 안에 있으므로, 애초에 출처가 다른 신의 힘과 피조물의 속성이 이성에서만 개념적으로 구분되고 실재에서는 하나이자 동일한 것이라고 주장할 수 없다. 오히려 물체를 지속적으로 존재하게 하는 힘은 개념적 구분에 따라서 물체의 지속 및 존재와 상호적으로 분리불가능하기(mutual inseparability)보다는 일방적으로 분리가능하다(one-way separability). 즉 신의 힘과 물체의 속성의 관계는, 물체의 지속 및 존재 없이도 물체를 보존하는 신의 힘은 생각될 수 있지만, 그런 신의 힘 없이는 물체의 지속과 존재는 생각될 수 없다는 점에서 비대칭적인 관계이다.

이제 물체는 존재하고 지속하게 하는 힘을 갖기보다는 그저 유한실체로서 무한실체에 자신의 존재를 의존하고 있는 것이다. 굳이 이런 비대칭적 관계에서 고유한 물체힘을 찾으려 한다면 물체힘의 성격을 다르게 이해해야 한다. 여기서 물체힘은 그저 유한실체가 무한실체에 의존한다는 사실에 근거한 ‘의존하는 힘’일 것이다. 그런데 이 말은 그 자체로 어폐가 있다. 의존한다는 것은 활동적이라기보다 수동적인 것으로 힘의 결여를 포함하기 때문이다. “나는 [내 안에] 그러한 **힘**[나를 존재하게 하는 힘]이 **없음**을 경험하며, 바로 이러한 사실 때문에 나는 내가 나와 구별되는 어떤 존재에 **의존해 있다**는 것을 가장 명백하게 인식한다”(3성찰 AT VII 49 - 강조는 필자). 이 구절은 힘의 결여를 의존성으로 표현한

다. 그러므로 의존성을 물체의 ‘힘’으로 읽기 어렵고 그 결과 물체힘을 다른 식으로도 확보할 수 없다. 따라서 슈말츠가 동의한 게루와 개비의 주장과 달리, 물체의 존재 및 지속과 물체를 지속적으로 존재하게 하는 힘은 서로 다른 두 실체에 있기 때문에, 이성에서뿐만 아니라 실재에서도 구분되는 서로 다른 것이다. 즉 서로 동일하지 않다. 정리하자면 한 물체의 존재와 지속 사이의 개념적 구분을 물체를 지속하게 하고 존재하게 하는 물체의 힘에까지 확장한 슈말츠의 애초 기획은, 이신론적인 세계관을 전제하고 있기 때문에, 그가 원하는 단순보존론을 뒷받침하지 못할 뿐만 아니라 데카르트도 받아들일 수 없을 것이다.

실체 차원에서 동일성에 대한 이러한 비판은 같은 맥락에서 슈말츠가 양태 차원에서 가변적인 힘의 존재를 확보하려고 시도한 것에도 적용된다. 양태를 지속하는 힘이 무엇을 뜻하는가? 앞서 연장실체인 물체를 지속적으로 존재하게 하는 힘이 물체의 존재 및 지속과 동일시된 것처럼, 양태를 지속하는 힘은 양태의 존재 및 양태의 지속과 동일시된다. 이 때 피조실체를 지속적으로 존재하게 하는 힘이 피조실체가 가진 힘인 것처럼, 양태를 지속하게 하는 힘은 양태가 가진 힘이다. 그런데 양태 자체가 지속하는 힘을 갖는다는 것은, 양태가 실체에 의존하지 않고도 존재할 수 있다는 것을 의미한다. 즉 양태가 실체에 독립적으로 뒹뒹 떠다니는 것을 함축한다. 그렇다면 양태가 스스로 존재하는 힘을 가지면서 동시에 양태가 실체에 의존적일 수 있는가? 양태와 동일시되는 양태적인 힘은 실체에 대한 양태의 독립성을 뜻하지만, 이는 데카르트의 양태적 구분에 따른 양태의 실체 의존성에 배치된다(『원리』, 1부 61절). 양태는 “그 자체로 지속하는 것이 아니다”(『원리』, 2부 25절). 이런 점에서 양태를 지속하게 하는 힘의 존재가 의심스럽다. 양태의 힘은 그 자체로 어떤 능동적인 인과적 역할을 한다기보다 양태가 존재한다는 사실을 말할 뿐이다. 이 말은 다름 아니라 실상 양태가 실체에 의존한다는 뜻이다. 이에 대해 누군가는 양태가 실체에 의존하는 데에 힘이 필요하다고 주장할지 모른다. 그러나 변화의 주체인 실체가 변화를 겪는 것을 설명하기 위해서 양태라는 개념이 요청되었기 때문에³⁴⁾ 단지 실체가 양태를 ‘취한다’고

말해질 뿐이다. 피조물이 무한실체인 신에 의존해있다는 사실이 피조물이 힘을 가진다는 사실을 드러내지 않는 것처럼, 양태가 실체에 의존해 있다는 사실이 양태가 힘을 가진다는 사실을 함축하지 않는다. 그러므로 여기서 “어떠어떠한 상태로 지속하는 경향성”은 그러한 상태 또는 양태가 가지는 힘이 아니다.

3. 작용력과 저항력의 출처의 비대칭성에 대한 비판

지금까지 나는 슈말츠가 1법칙의 “동일한 상태를 지속하는 경향성”을 물체의 내적 원천인 힘으로 읽기 위해서, 가변적인 힘의 존재를 철학적으로 정초하려 한 시도를 검토한 후 비판했다. 이제 나는 1법칙에 이어 3법칙의 작용력과 저항력에 대한 슈말츠의 설명이 타당한지 검토하고자 한다. 결론부터 말하자면 3법칙의 작용력과 저항력을 정초하려는 그의 시도는 자신이 인정한 것처럼 비대칭적이다.³⁵⁾ 그리고 이러한 비대칭적인 문제는 단순히 “그[데카르트]의 자연학의 형이상적 토대들이 작용력에서와는 달리, 저항력에서는 잘 받아들여지지 않는다”(Schmaltz 99)고 인정하는 것에 그치지 않는다. 3법칙의 작용력과 저항력의 서로 다른 출처에 대한 비대칭적인 설명은 단순보존론적인 관점에서 힘을 설명하는 것을 위태롭게 만들기 때문이다.

데카르트는 3법칙에서 물체들 간의 충돌로 인한 변화를 설명하기 위해서 “다른 물체에 작용하는 힘”인 작용력과 “다른 물체의 활동에 저항하는 힘”(『원리』, 2부 43절)인 저항력을 끌어들인다. 1법칙과 2법칙이 하나의 고립된 물체를 상정하고 관성과 직선 운동 경향성을 통해서 이러한 단수의 물체의 운동의 성격을 논한 것과 달리, 3법칙의 힘들은 복수의

34) “우리는 실체를 영향 받고 있는 것 또는 변화되고 있는 것으로(as being affected or modified) 생각하고 있을 때, **양태**라는 말을 사용한다”(『원리』, 1부 56절).

35) “정지물체의 활동과 함께하는 특별한 종류의 신의 협력이 있다는 제안은 [...] 『철학의 원리』에서 데카르트의 설명이 갖는 강력한 보존론적인 특징과 일치하지 않는다”(Schmaltz 124).

물체들 간의 충돌을 계기로 해서 일어나는 변화 및 변화의 부재를 설명한다. 『철학의 원리』에 따르면, 우리는 3법칙 아래에 있는 7가지 충돌 규칙³⁶⁾을 통해서 “특정한 물체가 운동을 생산하거나 저항하는 힘[작용력과 저항력]을 계산함”으로써, “개별적인 물체들이 다른 물체들과 충돌로 인해서 어떻게 자신의 운동을 증가시키거나 감소시키는지 또는 방향을 바꾸는지를 결정할 수 있다”³⁷⁾(『원리』, 2부 45절).

그런데 3법칙의 작용력과 저항력은 1법칙의 힘과 전적으로 독립되어 있는 것이 아니다. 데카르트는 다음과 같이 쓴다. “이 힘[작용력과 저항력]은 1법칙에서 정해진 사실, 즉 모든 것은 자기 자신에 달려있는 한 (quantum in se est) 동일한 상태를 지속하려는 경향성이 있다는 사실에 단지 근거해 있다”(『원리』, 2부 43절). 어떤 점에서 3법칙의 힘이 1법칙의 경향성에 근거해 있는가? 1법칙의 경향성과 3법칙의 힘의 관계는 무엇인가? 1법칙에서 상정된 고립된 물체가 가지는 ‘양태를 지속하는 힘’인 슈말츠의 경향성은 3법칙에서 복수의 물체들이 충돌로 인해 자신 외에 ‘다른 물체들에게 작용하는 힘’인 작용력이나 저항력과는 그 지위가 다른 것처럼 보인다. 슈말츠가 주장한 것처럼 경향성을 물체의 내적인

36) 데카르트는 『철학의 원리』 2부 46절부터 52절에 걸쳐서 일곱 가지 충돌규칙을 제시한다. 규칙들을 간단히 표현하면 다음과 같다. 1규칙은 동일한 크기와 동일한 속력을 가지고 반대방향으로 운동하는 물체들의 충돌을 다룬다. 2규칙은 서로 크기가 다르지만 동일한 속력으로 반대방향을 향해 운동하는 물체들의 충돌을 다룬다. 3규칙은 서로 크기는 동일하지만 서로 다른 속력으로 반대방향을 향해 운동하는 물체들의 충돌을 다룬다. 4규칙은 크기가 큰 정지물체와 크기가 작은 운동물체의 충돌을 다룬다. 5규칙은 크기가 작은 정지물체와 크기가 큰 운동물체의 충돌을 다룬다. 6규칙은 크기가 동일한 운동물체와 정지물체의 충돌을 다룬다. 7규칙은 크기도 다르고 속력도 다르지만 동일한 방향으로 운동하는 물체들의 충돌을 다룬다.

37) Gabbey(1980)에 따르면, 역학 분야에서 17세기의 대다수의 학자들은 물체의 속력과 양의 측면에서 표현되는 힘을 물체에 수반되는 것으로 이해했고, 이 힘은 저항력을 극복하는 물체의 상대적인 능력과 동일시될 수 있었다. “물체들 사이의 상호작용은 서로 대립되는 힘들 사이에서 일어나는 경합으로, 더 자세히 말하자면 더 큰 힘은 승자이고 더 작은 힘은 패자인 명백히 의인화된 경합으로 이해되었다.”(Gabbey 243) 마찬가지로 그는 데카르트도 경합 유비를 사용해서 다음과 같이 말할 것이라고 설명했다. “한 물체가 다른 물체를 밀면, 경합은 끝난다. 더 강한 물체는 작용했고, 나머지 다른 물체의 약한 저항은 더 강한 물체에 굴복했다. 다른 한편으로 한 물체가 자신의 ‘운동을 멈추거나 저지하기보다’ 튕겨나간다면, 이는 이 물체에 저항하는 물체가 더 강하기 때문이다.”(Gabbey 246) 물론 데카르트가 경합모델을 따라서 충돌규칙을 설명한다는 것은 유효할 수 있지만, 물체힘이 존재하는지 여부는 이와는 다른 문제이다. 나는 앞서 힘이 물체에 수반된다는 개비의 주장을 반박했다.

힘으로 확보한다면, 전자의 힘인 경향성은 실체 내의, 엄밀히 말해 양태 내의 자기보존력이고, 후자의 힘인 작용력과 저항력은 실체 간 인과력 (transeunt causation)이다. 따라서 여기서 문제는 데카르트가 제시한 43 절의 텍스트에 근거해서 어떻게 전자의 경향성이 후자의 힘으로 연결되는지를 파악하는 것이다.

슈말츠는 이 연결고리를 확보하기 위해서 데카르트의 인과원리인 형상적 내포(formal containment) 인과를 물물인과관계에 적용한다. 슈말츠는 형상적 내포 인과를 빌려서, 물체들 간의 충돌을 통한 운동의 전이와 방향 결정을 실체 간 인과로 설명하고자 한다. 그리고 그는 이를 통해서 물물관계가 단지 후행사건이 아무런 인과적인 연결 없이 선행사건을 따르는 것이 아니라, 실제로 원인과 결과의 관계임을 보이려한다. 형상적 내포 공리는 “원인이 결과의 실재성을 형상적으로(formally) [...] 담고 있어야 한다”³⁸⁾(Schmaltz 55)는 것을 뜻한다. 형상인과는 두 측면에서 생각될 수 있다. 첫째, 원인의 실재성은 결과의 실재성보다 크거나 적어도 결과의 실재성과 같다³⁹⁾(Schmaltz 56). 둘째, 원인은 결과와 동일한 정도의 실재성을 가질 뿐만 아니라, 결과의 본성과 동일한 구체적 본성을 가져야 한다(Schmaltz 55). 슈말츠에 따르면 원인이 결과의 실재성을 형상적으로 담고 있다는 것은 원인이 결과와 수적으로 동일한 것을 담고 있다는 것이 아니라, “작용원인이 자신의 결과 안에 생산하는 바와 동일한 유형의 어떤 것을 자신 안에 실질적으로 담고 있다”(Schmaltz 114)는 것을 뜻한다. 이와 같은 형상인과를 물물상호작용에 적용하면, “운동의 작용원인인 물체 자체는 이 원인이 다른 물체 안에 유발하는 운동과 수적으로는 구분되지만 유사한 운동을 담고 있다”(Schmaltz 113). 간단히 말하자면 운동하고 있는 물체만이 다른 물체에 운동을 유발할 수 있다.

38) “어떤 것 안에서 실재성이나 완전성을 가진 것은 무엇이건, 이것의 제일의 적절한 원인 안에 형상적으로 [...] 있다”(두 번째 대답, AT VII 165). 결과는 그 결과 안에서 “발견되는 모든 것을 형상적으로 [...] 가지고 있는 어떤 것에 의해서 생산되지 않는다면 존재하기 시작할 수 없다”(3성찰, AT VII 41).

39) “총체적인 능동 원인 안에는 결과 안에 있는 만큼의 [실재성]이 있어야 한다”(3성찰, AT VII 40). 데카르트는 실재성의 정도를 인정한다. “실체는 양태보다 더 큰 실재성을 가지고, 무한실체는 유한실체보다 더 큰 실재성을 가진다”(두 번째 답변, AT VII 165).

3법칙을 보충하는 일곱 가지 충돌규칙들 중에서 4, 6규칙을 제외한 1, 2, 3, 5, 7규칙은 이 조건을 충족한다. 형상인과의 측면에서 이 규칙들에 등장하는 운동물체는 크기가 자신보다 작은 운동물체 및 정지물체나 크기가 자신과 동일한 운동물체와 충돌하는 모든 경우에 원인인 운동물체가 상대 물체를 운동시키거나 상대 물체의 운동의 변화, 즉 속력이나 방향의 변화를 유발한다. 이 점에서, 원인인 운동물체가 자신이 생산하는 것과 동일한 유형의 양태들을 담고 있다고 볼 수 있다(Schmaltz 114).

그러나 슈말츠가 진단하듯이, 4규칙과 6규칙의 경우에, 즉 운동물체가 크기가 자신보다 더 큰 정지물체(4규칙)나 자신과 동일한 정지물체(6규칙)와 충돌하는 경우에는 문제가 복잡해진다(Schmaltz 115). 이 두 경우에 형상인과의 두 번째 조건이 충족되지 않기 때문에 형상인과로 실체간 인과를 설명할 수 없다는 점이 문제이다. 형상인과의 관점에서 정지물체는 정지양태만 가질 뿐 어떤 운동양태도 가지고 있지 않기 때문에, 정지물체는 운동물체의 운동 방향을 결정할 수 없어야 한다. 즉 정지물체는 자신이 결과 안에 생산하는 운동과 관련된 모든 것을 형상적으로 포함하지 않으므로, 작용인으로 작동할 수 없다. 그럼에도 4규칙과 6규칙에 따르면 정지물체는 운동물체와 충돌 시 운동물체가 자신에게 일으키려는 운동을 거부할 뿐만 아니라, 일종의 반발력으로서 그 운동물체의 운동 방향을 결정하기까지 한다. 특히 4규칙에는 정지물체가 저항하는 힘인 “저항력”⁴⁰⁾을 가진다고 명시되어 있다(『원리』, 2부 49절). 게다가 저항력의 성격은 운동물체의 작용력과 달리 독특하다. 작용력은 운동물체의 크기와 속력에 비례한다.⁴¹⁾ 그러나 정지물체의 저항력의 측정치는 정지물체가 자체적으로 갖고 있는 내적인 요소로 계산되지 않고, 정지물체와 충돌하는 운동물체의 속력에 비례한다. “정지해 있는 물체는 느린

40) 운동물체의 경우도 자신과 충돌하는 다른 물체가 자신에게 변화를 유발하려는 것을 거부하는 저항력이 있다고 생각할 수 있다. 그러나 데카르트는 “저항력”을 정지물체에 한에서만 “운동을 저항하는 힘”으로 쓰는 것처럼 보인다(『원리』, 2부 43절, 45절).

41) “만약 물질의 한 부분이 자신보다 두 배 큰 다른 부분보다 두 배 빨리 움직인다면, 우리는 각 부분에 동일한 운동양이 있다고 생각해야 한다”(『원리』, 2부 36절). 이러한 사실로부터 물체의 운동양(크기×속력)이 그 물체의 크기와 운동 속력에 비례한다는 것을 알 수 있다.

속도보다 빠른 속도에 더 강하게 저항하며, 저항의 크기는 정지물체와 운동물체의 속력의 차이에 비례한다”(『원리』, 2부 49절). 이런 점에서 정지물체의 저항력은 전적으로 자신의 내적인 요소인 크기나 속력에 의한 것이 아니라, 자신과 충돌하는 다른 물체와의 관계에 있는 것으로, 충돌하는 동안에만 일시적으로 존재한다. 그러므로 4규칙과 6규칙의 저항력은 형상인과로 설명할 수 없다. 종합하자면 형상인과로 운동물체가 작용력을 갖는다는 것은 설명할 수 있지만, 정지물체가 저항력을 갖는다는 것은 설명할 수 없다.

그럼에도 슈말츠는 다음과 같은 억지스러운 주장을 펴서 운동력과 저항력의 대칭성을 확보하려고 한다. “정지해 있는 물체가 특정한 속력과 방향상의 결정(determination)을 가진 운동을 형상적으로 담고 있지 않을지라도, 그것은 적어도 그러한 운동에 책임이 있는 만큼의 힘을 형상적으로 담고 있다. 따라서 이와 같은 약화된 의미로 정지해 있는 물체가 그 운동을 형상적으로 담고 있는 것으로 이해될 수 있다”(Schmaltz 115). 그러나 정지물체는 애초에 정지양태만을 가지기에 원천적으로 운동을 가질 수 없다는 점에서 정지물체가 “약화된 의미로” 운동을 형상적으로 담는다는 것이 무엇을 의미하는지 불명확하다. 그런데 슈말츠는 이처럼 임기응변으로 약화된 의미의 형상인과를 말하면서도, 이와는 비밀관적인 것으로 보이는 설명을 하기도 한다. 그는 저항력을 “충돌의 순간에 운동물체의 활동에 저항하는 역할을 하는, 신으로부터 온 추가적인 추동(impulse)”(Schmaltz 124)이라고 설명한다. 이는 그가 운동물체의 작용력을 물체의 내적인 원천인 경향성 즉 운동력과 연계해서 설명하는 것과는 달리, 형상인과로 설명할 수 없는 저항력의 존재를 신에게서 구한다는 것을 의미한다. 여기서 슈말츠의 저항력은 기회원인론자인 가버가 신의 “저항하는 추동들(resistive impulses)”(Garber 280)이라고 말한 것과 같다. 신의 추동인 저항력의 존재는 심지어 창조의 순간이 아닌 경우에도 신의 힘이 발휘된다는 것을, 즉 신이 운동 인과에 부분적으로 직접 개입한다는 것을 보여준다. 이는 슈말츠가 말한 것처럼, 단순히 데카르트의 『철학의 원리』가 데카르트의 자연학 전체 체계와 들어맞지 않는다

고 치부할 문제가 아니다(Schmaltz 105).⁴²⁾ 왜냐하면 저항력에 대한 그의 해석에 따를 경우, 작용력과 저항력의 출처가 비대칭적이라는 사실, 즉 저항력이 충돌의 순간에 신으로부터 온다는 사실은 슈말츠의 입장인 단순보존론에 비일관적이고, 결과적으로 힘에 대한 단순보존론적인 관점을 위태롭게 하기 때문이다. 이처럼 물물상호작용에서 저항력이 신으로부터 온다는 것을 고려할 때 그리고 이에 더해 앞서 내가 비판한 것처럼 물체힘 전반의 토대가 제대로 확립되지 않는다는 점을 생각할 때, 나는 물물관계에 대한 단순보존론적인 설명보다 기회원인론적인 설명이 데카르트의 체계에 더 정합적이라고 생각한다.

III. 가버의 기회원인론의 한계와 대안

지금까지 나는 슈말츠의 단순보존론적인 자연학이 물체힘의 토대를 정초하는 데 실패한다는 것을 보임으로써 적어도 단순보존론적인 물체힘의 존재를 부정할 수 있게 되었다. 이제 나는 데카르트의 물물상호작용에 대해서 기회원인론적인 입장을 긍정적으로 옹호하고자 한다. 이를 위해서 우선 나는 데카르트의 물물상호작용에 대한 기회원인론적 해석을 지지하는 텍스트 상의 근거들을 제시할 것이다. 그런 후에 나는 기존의 기회원인론적 해석이 갖고 있는 중대한 한계를 지적하고 이 한계를 해결하는 새로운 관점으로 내 입장을 제시할 것이다.

42) “게다가 지속의 측면에서 물체힘을 설명하는 것이, 정지해 있는 물체들의 저항력보다, 움직이는 물체들의 활동력을 더 잘 수용한다는 점에서 나의 입장은 두드러진다. 나는 저항력과 관련된 이 문제가 데카르트에 대한 나의 해석에 대한 반박을 이룬다고 생각하지 않는다. 왜냐하면 곧 명백해질 것처럼, 나는 그러한 힘[저항력]이 『철학의 원리』에서 물질세계에 대한 신의 지속적 창조와 관련된, 일상적 협력에 대한 데카르트 자신의 관점에 쉽게 통합되지 않는다고 생각하기 때문이다”(Schmaltz 105).

1. 기회원인론을 지지하는 증거들

이제 나는 데카르트가 ‘보존은 계속적 창조’ 학설과 더불어 신이 물질뿐만 아니라 개별 물질부분들의 양태를 보존한다는 증거를 보임으로써, 그가 적어도 물물상호작용과 관련해서는 기회원인론을 옹호한다는 것을 보일 것이다. 앞서 말했듯이 데카르트는 ‘보존은 계속적 창조’ 학설을 주장한다. “존재하지 않았던 것을 새롭게 창조하는 데 필요한 **힘과 활동**은 지속의 각 개별 순간에 그것을 보존하는 데 필요한 것과 **동일하다**”(3성찰, AT VII 49 - 강조는 필자). 여기서 힘과 활동의 동일성에 주목할 필요가 있다. 데카르트는 신이 창조 때나 그 이후의 보존 때나 동일한 활동과 동일한 힘을 사용한다고 주장한다. 힘이 동일하다는 것은 힘의 정도가 같다는 것이다. 최초에 세계를 창조할 때 신이 들이는 힘의 정도와 그 이후의 신이 들이는 힘의 정도가 같다. 신은 처음에 물질세계에서 물체의 존재만을 창조하지 않았다. “처음에 신은 물질과 더불어 운동과 정지를 창조했다”(『원리』, 2부 36절). 그리고 신은 비단 세계에 일정량의 운동과 정지만을 넣은 것이 아니라 물질을 물질부분들로 나누고 이러한 개별 물질부분들에 운동을 분배한다. 데카르트는 『세계』에서 “신이 실제로 물질을 그러한 많은 부분들로, 어떤 것은 더 크게 다른 것은 더 작게, 어떤 것은 한 모양으로 다른 것은 다른 모양으로 [...] 나눌 수 있다”고 가정한다. 또한 그는 “창조의 첫 순간부터 신이 어떤 것들은 한 방향으로 다른 것들은 다른 방향으로, 어떤 것들은 더 빠르게 다른 것들은 더 느리게 움직이기 시작하도록 (또는 [...] 전혀 움직이지 않게) 유발한다”고 말한다. 신은 최초에 물질을 크기와 모양을 가진 부분들로 나누었고, 그 부분들 중에 일부분들을 각각 특정한 속력과 방향으로 운동시켰다. 이러한 최초의 신의 활동을 고려할 때, 신이 동일한 정도의 힘을 최초의 창조 이후에도 들인다는 것은, 신이 최초의 창조 때처럼 물체들의 존재를 보존할 뿐만 아니라 물체들의 양태를 결정한다는 것을 뜻한다.

이러한 그림을 데카르트가 신의 활동을 구분하고, 이 활동들을 양적으로 비교 가능한 것으로 묘사하는 다음의 구절에 기초해서 그려볼 수 있

다. “실체를 창조하거나 보존하는 것이 그 실체의 속성들이나 성질들을 창조하거나 보존하는 것보다 더 큰 일이다. 그러나 이미 말했듯이 어떤 것을 창조하는 것이 그것을 보존하는 것보다 더 큰 일은 아니다”(두 번째 답변, AT VII 166). 여기서 데카르트는 신의 활동을 크게 두 가지 측면에서 이해한다. 첫째, 데카르트는 생산 대상의 측면에서, 실체를 생산하는 신의 활동과 양태를 생산하는 신의 활동으로 나눈다. 가버의 말을 빌리면, 전자의 활동은 “실체원인(substantial cause)”으로서 신의 활동이고, 후자의 활동은 “양태원인(modal cause)”으로서 신의 활동이다 (Garber 277). 실체를 생산하는 활동은 양태를 생산하는 활동보다 더 큰 힘이 필요하다. 둘째, 데카르트는 창조의 시점과 관련해서 최초의 창조 활동과 그 이후의 창조(보존) 활동으로 나눈다. 이 두 활동 각각에 필요한 힘의 정도는 같다.

이처럼 데카르트는 신의 활동들을 그 활동을 하기 위해서 필요한 힘의 측면에서 양화 가능한 것으로 나타낸다. 신은 최초의 창조 때 실체원인으로서 a만큼의 힘을 들이고, 양태원인으로 b만큼의 힘을 들여서, 총 a+b만큼의 힘을 들이는 활동을 한다. 그런데 신이 창조 때 필요한 힘과 보존 때 필요한 힘은 동일하므로, 신은 최초의 창조 이후인 보존 시 a+b만큼의 힘을 들여서 활동을 한다. 이런 점에서 신의 창조활동과 그 이후의 보존활동은 어떤 특정한 점에서만 동일한 것이 아니라 전적으로 그 힘에 있어서나 그 활동의 내용에 있어서나 동일하다. “보존과 창조의 구분은 단지 개념적인 구분일 뿐이고, 이는 자연의 빛에 의해서 명백해지는 것들 중 하나이다”(AT VII 49). 그러므로 창조 때 신 외에 다른 원인이 필요하지 않은 것처럼, 그 이후에도 신 외에 다른 원인은 필요하지 않다. “처음에 어떤 것을 창조하기 위해서 필요한 원인과 동일한 원인이 그것을 보존하는 데 필요하다”(두 번째 답변, AT VII 165). 즉 신은 물물상호작용의 유일한 원인으로 활동하는 것이다. 이런 맥락에서 데카르트는 “신은 피조물의 **생성**원인이라는 점에서 뿐만 아니라, 피조물의 **존재**원인이라는 점에서, 피조물의 원인이다. 그리고 이런 이유로 그 원인들은 결과가 계속 존재하도록 하기 위해서 동일한 방식으로 결과에 항

상 계속 작용해야 한다”(다섯 번째 답변, AT VII 369)고 말한다. 데카르트의 신은 슈말츠가 말한 것처럼 존재원인에만 국한된 신이 아니다.⁴³⁾ 데카르트의 신은 실체뿐만 아니라 실체가 가지는 양태도 생산한다.

물론 데카르트가 ‘보존은 계속적 창조’ 학설을 주장했다는 것만으로 그가 기회원인론자라는 것이 바로 확보되지는 않는다. 왜냐하면 물체의 인과력을 인정하는 공동작용론자도 이 학설을 받아들이기 때문이다. 그러나 적어도 물질세계의 영역에서 데카르트의 물질이 연장만을 속성으로 하며, 그 연장이 수동적이라는 사실을 고려할 때, ‘보존은 계속적 창조 학설’에서 “동일한 힘,” “동일한 활동”이 단지 신의 힘을 극대화하려는 신학적 동기에 맞춰진 수사만은 아닐 것이라고 생각할 수 있다.

그리고 결정적으로 데카르트는 신이 단순히 물질만을 보존하는 것이 아니라 개별 물질부분들의 상태를 보존한다고 주장한다. “신은 자신이 세계를 창조했을 때와 마찬가지로 동일한 활동에 의해서 그리고 동일한 법칙을 따라서 세계를 보존하기 때문에, **신이 보존하는 운동**은 특정한 물질부분들에 영구히 고정된 것이 아니라, 충돌이 일어날 때 상호적으로 이전되는 것이다”(『원리』, 2부 42절 - 강조는 필자). 여기서 신은 서로 구별되지 않는 물질 전체뿐만 아니라 서로 구별되는 개별 물질부분들을 보존한다. 또한 신은 물질부분들의 존재만을 보존하는 것이 아니라, 그것들이 취하는 양태들도 함께 보존한다. 그리고 신은 한 특정 물체에 하나의 특정한 운동 또는 정지 양태만을 생산하는 것이 아니라, 자신이 의지한 자연법칙을 따라서 한 물체에서 다른 물체로 운동을 이동시키면서 그 물체들을 보존한다.

같은 맥락에서 데카르트는 『세계』에서 다음과 같이 말한다. “만약 신이 그 후에 자신이 물질부분들을 창조한 것과 동일한 방식으로 그것들을 보존한다면, **신은 그것들을 동일한 상태로 보존하지 않는다**. 즉 신이 항상 동일한 방식으로 활동하고 결과적으로 사실상 동일한 결과를 향

43) 슈말츠는 존재원인과 생성원인에 대한 토마스 아퀴나스의 구분을 소개하면서 신이 생성원인이라는 사실을 말하지 않은 채 존재원인이라고 말한다(Schmaltz 73). 물론 그가 신이 생성원인이 아니라고 말한 것은 아니지만, 그가 생성원인으로서 신을 제시하지 않음으로써, 독자는 데카르트가 의도한 신의 또 다른 인과적 역할을 상정하지 않게 된다.

상 생산하기 때문에, 마치 우연처럼(*comme par accident*) 이 결과 안에 많은 차이들이 있다”(『세계』 7장, AT XI 37-38 - 강조는 필자). 신은 운동총량이라는 결과를 보존하면서도 동시에 “신은 그것들을 동일한 상태로 보존하지 않는다.” 즉 “많은 차이들”을 생산한다. 신은 개별 물체들 각각의 운동양태를 보존한다는 점에서 직접적으로 운동을 분배하는 것이다. 달리 말해 신이 물리세계에서 운동의 변화를 직접 유발한다. 이러한 사실은 『철학의 원리』 2부 42절에서 데카르트가 “피조물이 계속적인 변화 상태에 있다는 사실은 신의 불변성의 증거이다”라고 말한 것으로 집약될 수 있다. 신의 불변성이 창조활동과 보존활동의 동일성을 의미할 때, 창조 때 신이 물질부분들에 다양한 운동을 주고 동시에 충돌하게 함으로써 물질부분들끼리 서로 운동을 이전 시켰듯이, 보존 때에도 신은 그렇게 한다. 달리 말해 신은 창조 때 운동을 분배하면서 변화를 생산했고 그 이후에도 운동의 변화를 직접 생산한다는 점에서 신은 언제나 동일하게 활동해서 동일한 결과인 변화를 생산하는 것이다. 만약 단순보존론처럼 신이 최초에는 변화를 생산하다가 그 이후에는 변화를 생산하지 않는다면, 오히려 이는 신의 가변성을 보여주는 것으로서 신의 불변성을 부정하는 것이다. 결론을 내리자면, 신은 일정량의 운동총량을 유지하면서 그 결과 내에서 다양한 차이를 가지는 변화하는 우주를 생산한다. “물질의 다양한 부분들이 [...] 첫 순간부터 그 운동들을 보유하기 시작하거나 서로 서로에게 이전하기 시작”했기에 “우리는 신이 물질부분들이 항상 그렇게 계속 하도록 유발한다고 반드시 생각해야 한다”(『세계』 7장, AT XI 43).

2. 신의 불변성으로부터 자연법칙을 정당화하는 가버의 논의와 이에 대한 비판

물체힘을 거부하고 이차원인인 자연법칙이 신의 활동방식이라는 것 그래서 일차원인과 이차원인 모두가 신(신의 활동)이라는 것을 주장하는

기회원인론에서는, 데카르트가 자연법칙의 토대로 신의 불변성 외에 다른 어떤 것도 제시하지 않는다는 것을 근거로 제시한다.⁴⁴⁾ 그런데 데카르트는 자연법칙이 신의 불변성에서 나온다고 밝히고 있지만, ‘어떻게’ 신의 불변성으로부터 자연법칙이 도출되는지를 보이지 않는다. 달리 말해 그는 자연법칙이 어떤 점에서 신의 활동의 불변성을 반영하는지 분명하게 설명하지 않는다. 물론 신의 불변성이 신의 창조활동과 보존활동의 동일성을 의미한다는 것은 기회원인론자건 단순보존론자건 공동작용론자건 모두가 동의하는 바이다. 문제는 신의 창조활동과 보존활동의 동일성을 둘러싸고 이 두 활동이 ‘어떤 점에서만’ 동일한지, 아니면 ‘전적으로’ 동일한지에 대해서 해석이 나뉜다는 점이다.⁴⁵⁾

그러므로 기회원인론을 옹호하기 위해서는 그 동일한 활동 안에 신이 물질의 존재뿐만 아니라 개별 물체의 운동을 생산하는 활동도 포함된다는 것을 보여야 한다. 기회원인론자는 이 공백을 메워서 자연법칙이 신의 불변하는 활동방식임을 보이고, 운동의 원인에 신 이외의 다른 어떤 것도 포함되지 않음을 보이려한다. 기회원인론자인 가버도 이러한 시도를 한다. 그러나 그가 제시하는 신의 불변하는 활동은 운동의 변화를 설명하는 3법칙을 설명할 수 없다는 점에서 문제이다. 만약 이처럼 신의 불변성으로부터 자연법칙을 추론할 수 없다면, 이는 신의 불변성 외에

44) 가버는 다음과 같이 말한다. “데카르트가 제시한 보존원리와 세 가지 운동법칙들은, 신이 불변하고 자신의 창조와 신이 창조 때 넣은 운동을 지속할 때 불변하는 방식으로 작동한다는 사실로부터 나오는 것으로 생각된다”(Garber 280). 또 다른 기회원인론자인 해트필드(Hatfield)도 “신이 운동량의 보존과 마찬가지로 직접적으로 경향성 자체를 책임지지 않는다면, 경향성이 어떻게 신의 불변성에서 근거지어질 수 있는지 이해는 것은 어렵다”고 말한다. Hatfield(1979), p.126.

45) 단순보존론자인 슈말츠는 다음과 같은 점에서 자연법칙이 신의 불변성으로부터 나온다고 주장한다. “세 자연법칙들을 위한 기초를 제공하는 힘들과 경향성을 계속 존재하게 하는 것은” “운동하는 물질을 불변하게 창조/보존하는” 신의 활동이다. 이렇게 신의 불변성에 빚진 운동하는 물질로부터 자연법칙이 나온다는 점에서, “이 자연법칙들은 신의 불변성에서 나온다.” 신의 법칙들을 직접적으로 창조한 것이 아니라, 단지 “운동하는 물질을 직접적으로 창조하고 그 법칙들은 신이 창조한 것의 본성들을 단지 반영하는 것이다.”(Schmaltz 124) 그러나 이러한 슈말츠의 주장은 두 가지 점에서 설득력이 없다. 첫째, 이후에 볼 것이지만 데카르트는 자연법칙도 신의 창조의 대상이라고 본다. 둘째, 데카르트는 자연법칙들이 신의 불변성으로부터 나온다고만 말하지, 자연법칙들이 피조물의 본성을 반영하는 것이라고 말하지 않는다. 달리 말해 자연의 불변성에서부터 자연법칙이 나온다는 텍스트 상의 증거가 없다.

다른 것, 예컨대 단순보존론자나 공동작용론자가 원하는 물체힘이 법칙의 토대가 될 수 있는 가능성을 열어놓고, 그 결과 3법칙이 신의 활동방식이라는 것을 확보하기 어렵게 만든다. 그러므로 기회원인론자는 현재 이러한 문제를 극복하기 위해서 신의 불변성이 3법칙을 포함한 모든 자연법칙을 설명할 수 있다는 것을 보여야 한다. 이제 나는 기회원인론을 옹호하기 위해서, 우선 가버의 논의 및 문제를 비판적으로 검토한 후, 3법칙 또한 여타의 자연법칙과 마찬가지로 신의 불변성으로부터 증명될 수 있는 해결책을 제시할 것이다.

2.1 가버의 신의 추동 관점과 신의 불변성으로부터 자연법칙의 정당화

가버는 신이 어떻게 물질세계 안에서 운동을 유발하는지에 대해서 신의 추동 관점(divine impulse view)을 제시한다. “나는 ‘그 자체로 남아서 어떤 다른 것으로부터도 추동을 받지 않는 물질’을 명백히 정지해있는 것으로 여긴다. 그러나 물질은 신에 의해 추동되며, 신은 처음에 물질에 넣은 만큼의 동일한 양의 운동이나 이동(transfer)을 물질에 보존한다”(모어(More) 1649년 8월, AT V 404). 데카르트의 이 구절에 근거해서 가버는 “물체들은 신의 추동과 함께 보존될 수도 있고, 신의 추동 없이도 보존될 수 있다”고 말한다. 즉 신의 추동이 없다면 물체는 정지해있고, 추동이 있다면 물체는 운동하고 있다(Garber 278). 그리고 신의 추동은 “우리가 물체 안에 운동을 유발하는 방식과의 유비를 통해서만 이해될 수 있는 것이다.”⁴⁶⁾ “운동원인으로서 신은 마치 우리가 그 상황에서 행동할 것처럼 행동하는 것으로 보인다. 즉 신의 운동은 신의 의지

46) 가버는 데카르트가 1649년 4월 15일 모어(More)에게 보낸 편지에 근거해서 신이 물체에 인과적으로 작용하는 것을 우리가 이해할 수 있다고 말한다(Garber 276-277). 그 편지에서 데카르트는 “내가 내 마음 속에서 발견할 수 있는, 신이나 천사가 물질을 움직이게 할 수 있는 방식을 표상하는 유일한 관념은, 내가 내 사유를 통해서 내 다리를 움직일 수 있는 방식을 내게 보여주는 관념과 같다”(AT V 347)고 말한다.

작용, 즉 신의 밀침의 결과인 것처럼 보인다.”(Garber 278) 우리가 신의 추동을 이해하는 길은 마치 인간이 물질을 미는 것처럼 신이 물질을 밀어서 결과적으로 운동을 유발하는 활동으로 신의 추동을 생각하는 것이다. 종합하자면 “운동을 유발하는 추동은 신에게서 직접적으로 나오며, 이 추동은 말하자면 사물들을 계속 운동하게 하는 신의 직접적인 밀침이다”(Garber 283).

이와 같은 신의 추동 관점을 바탕으로 가버는 운동양 보존법칙과 자연법칙 세 가지를 설명한다. 가버는 이 법칙들을 크게 두 가지, “지속원리(principle of persistence)”와 “조정원리(principle of reconciliation)”로 나누고(Garber 203), 이 두 측면에서 법칙들을 신의 불변성으로부터 증명하고자 한다. 지속원리에는 보존법칙, 1법칙, 2법칙이 속하는데, 이 모든 것들은 “물리세계의 어떤 특정한 지속”(Garber 203)을 다룬다. 보존법칙의 경우 신은 최초로 물질을 운동하게 한 “밀침의 양을 보존함”(Garber 282)으로써 “자신이 처음에 물질적인 우주에 넣었던 동일양의 운동”(『원리』, 2부 36절)을 보존한다. 신은 1법칙을 따라서 “외적인 원인이 없을 때” 물체들이 “항상 동일한 상태에 남아있게” 지속한다.(『원리』, 2부 37절) 신은 2법칙을 따라서 각 개별 물체를 뚫으로써 그것이 “직선으로 계속 움직”이도록 한다.(『원리』, 2부 39절) 즉 동일한 상태인 운동을 지속하게 한다. 지금까지 본 지속원리는 모두 신의 추동관점에서 설명된다. 신이 물체를 미는 단 하나의 활동을 함으로써 결과적으로 특정 상태를 지속한다는 신의 불변성에 근거해서, 가버는 이 법칙들을 정당화할 수 있었다.

그러나 그가 조정원리라고 칭한 3법칙은 이러한 신의 단 하나의 활동인 밀침을 통해서 정당화될 수 없다. 왜냐하면 3법칙은 운동의 변화인 지속의 중단을 다루기 때문이다. “물체가 겪는 변화들의 모든 특수한 원인들은 이 3법칙에 의해 다뤄진다”(『원리』, 2부 40절)는 데카르트의 주장에서도 알 수 있듯이, 3법칙은 “개별 물질부분 안에 이 부분이 이전에 갖지 않았던 어떤 운동을 생산하는 특수 원인”(『원리』, 2부 36절)을 대표한다. 신의 관점에서 보자면 신은 물체들의 충돌을 기점으로 특정 물

체를 더 이상 밀지 않거나 다른 속력이나 다른 방향으로 민다는 점에서 더 이상 단 하나의 활동만을 하지 않는다. 그래서 가버는 데카르트의 3법칙에 대해서 “운동의 교환(exchange)을 실질적으로 지배하는 법칙, 즉 운동이 교환될 때와 교환되지 않을 때를 결정하는 법칙, 충돌 후의 물체의 실질적인 상태들이 무엇일지를 결정하는 법칙, 이런 실질적인 법칙에 대한 정당화는 결코 이뤄지지 않는다”(Garber 292)고 말하며, “데카르트가 한 물체에서 다른 물체로의 운동의 전이를, 신의 불변성과 화해하는데 실패한다”(Garber 291)고 평가한다.

2.2 가버의 자연법칙 정당화의 한계와 해결 방안

과연 신의 불변성과 3법칙은 화해할 수 없는 것일까? 가버가 신의 불변성과 3법칙이 화해할 수 없다고 진단한 것은 그가 신의 불변성을 지속 원리에 기초해서 생각한 것에서 비롯된다. 그리고 나는 이런 식으로 가버가 신의 불변성을 생각하는 것의 배후에는, 가버가 명시하지는 않았지만 불변하는 신은 불변하는 것만을 창조해야 한다는 직관이 자리 잡고 있다고 생각한다. 그는 이러한 직관을 바탕으로 데카르트가 신의 불변성을 논하는 다음의 대표적인 구절을 지속원리로 해석한다. “이 두 규칙들은 신이 불변하고 항상 동일한 방식으로 활동하면서, 신이 항상 동일한 결과를 생산한다는 단순한 사실로부터 명백히 따라 나온다”(『세계』 7장, AT XI 43). 가버는 우선 신이 ‘동일한 방식으로 활동한다’는 것을 ‘신이 단 하나의 활동만을 한다’는 것으로 이해한다. 그는 신이 여러 개의 활동을 하는 것이 신의 활동의 불변성에 어긋난다고 생각하는 것 같다. 그리고 우리가 신이 단 하나의 활동만 한다면 신이 단 하나의 결과만을 생산할 것이라고 기대할 수 있다는 점에 착안하여, 가버는 신이 단 하나의 활동만을 해서 단 하나의 동일한 결과만을 생산하다고 본다. 그는 동일한 결과를 시간이 흘러도 변치 않는 결과로 이해하는 것 같다. 이런 의미에서 그는 신이 단 하나의 활동인 미는 활동(추동)에 전념하고

그 결과로 동일한 상태인 운동양태를 지속한다고 주장한다(Garber 283). 그러므로 가버의 지속원리에 기초한 신의 불변성은 지속의 중단을 말하는 운동의 전이 또는 변화를 다루는 3법칙과 화해할 수 없다. 그는 신의 불변성과 신의 변화 생산이 화해될 수 없다는 직관을 바탕으로 다음의 두 비관적인 평가를 내리는 것이다. 첫째, 그는 “왜 불변하는 신이 처음부터 변화가 것처럼 필수적인 부분인 세계를 창조해야 하는지”에 대해서 데카르트가 답을 제공하지 않는다고 말한다(Garber 291). 둘째, 그는 최초의 창조 때뿐만 아니라 그 이후에도 운동의 변화에 대해서 “데카르트가 한 물체에서 다른 물체로의 운동의 전이를 신의 불변성과 화해하는데 실패한다”고 진단한다(Garber 291).

그러나 나는 불변하는 신이 꼭 불변하는 결과만을 생산해야 하는지에 대해서 회의적이다. 가버의 직관만큼이나 불변하는 신이 전능한 신인 한에서 가변적인 결과를 생산할 수 있다는 직관도 호소력이 있다. 달리 말해 신이 동일한 방식으로 활동한다는 것이 꼭 단 하나의 활동만을 한다는 것을 의미할 필요가 없으며, 신이 변화를 허락하지 않는 결과만을 생산해야 한다는 것을 뜻할 필요도 없다. 나는 이러한 입장을 옹호하기 위해서 가버가 자신의 직관을 바탕으로 신의 불변성과 3법칙의 양립불가능성 문제에 대해서 내린 앞서의 두 비관적인 평가 각각에 대해 반박하면서, 불변하는 신이 자신의 불변성을 유지하면서도 어떻게 변화하는 세계를 생산한다고 주장할 수 있는지에 대한 근거를 보일 것이다.

첫째로 가버는 데카르트가 왜 불변하는 신이 애초에 불변하는 세계를 창조하는 것이 아니라, 변화하는 세계를 창조했는지에 대해서 설명하지 못한다고 주장한다. 그러나 나는 데카르트의 주의주의적인 신을 고려할 때 창조주로서 신이 왜 그러한 세계를 창조했는지에 대해서 그러한 세계를 창조한 신의 의지가 있다는 것 이상으로 어떤 답도 제공할 수 없다고 생각한다. 카우프만(Dan Kaufman)의 주장에 따르면 데카르트는 “신은 왜 a를 했는가?” 유형의 어떤 질문에든 원리상 대답할 수 없다.⁴⁷⁾ “신의 의지가 영원으로부터(de toute éternité) 일어났던 모든 것과 일어날 모든

47) Kaufman(2005), p.19.

것들에 무관심하지(indifférent) 않다고 가정하는 것은 자기-모순이다. 왜냐하면 신의 지성 안에서 좋거나 참되거나 또는 믿을 만하거나 이를 만하거나 하지 않을 만하다고 생각되는 어떠한 것이든, 이 어떠한 것을 그렇게 만든 신의 의지의 결정에 앞서서 그것이 신의 지성 안에서 그렇게 생각된다고 상상할 수 없기 때문이다. 나는 여기서 시간적 우선성을 말하고 있는 것이 아니다. 나는 질서나 본성의 어떤 우선성도 또는 그들이 말하는 것처럼, 신의 좋음에 대한 관념이 신으로 하여금 다른 것이 아니라 이것을 선택하도록 강요하는 그런, ‘이성적으로 결정된 이유’의 우선성조차도 없다는 것을 의미한다”(여섯 번째 답변, AT VII 431-32). 신은 자신의 의지에 앞서는, 신의 지성 안에 있는 어떤 이유도 허락하지 않는다는 점에서 절대적으로 무관심하고, 그런 의미에서 자유롭다.⁴⁸⁾ 만약 그렇지 않다면, 신은 “자신이 실제로 창조한 것의 창조에 대해서 전적으로 무관심하지 않았을 것이다”(여섯 번째 답변, AT VII 435). 즉 신은 자유롭게 창조하지 못했을 것이고 더 이상 전능하지 않았을 것이다.

그러므로 이런 맥락에서 우리는 데카르트의 신이 최초로 왜 변화를 생산하는지에 대한 질문에 대해서 데카르트에게 대답을 요구할 수 없다. 모든 것이 신에 의존해 있기 때문에(여섯 번째 답변, AT VII 435), 신은 변화도 창조할 수 있다. 그리고 신의 의지에 앞서는 어떠한 이유도 없기 때문에, 신이 왜 가변적인 세계를 창조했는지에 대해서 우리는 그러고자 한 신의 의지 외에 어떤 다른 답도 제공할 수 없다. 오히려 전능한 신이 변화를 유발할 수 없다는 것은 신의 힘을 제약한다. 이는 목적론을 거부하고 인간의 오만을 경계한 데카르트의 논의에서도 잘 드러난다. 우리는 왜라고 물음으로써 신의 목적을 알려고 해서는 안 된다. “자연의 사물들을 다룰 때 우리는 신이나 자연이 그것들을 창조할 때 염두에 두는 목적들로부터 어떠한 설명도 결코 도출할 수 없다. [그리고 우리는 우리의 철학에서 목적인과를 추구하는 것을 전적으로 추방해야 한다.]⁴⁹⁾ 왜냐하면 우리는 우리가 신의 계획을 공유할 수 있다고 가정할 정도로 매우 경솔해서는 안 되기 때문이다”(『원리』, 1부 28절). 따라서 여기서 중요한

48) Dutton(1996), pp.194-97. 참고.

49) 『철학의 원리』 불어판에 있는 추가적인 설명.

것은 신이 왜 변화하는 세계를 창조했는지에 대한 이유가 아니라, 신이 변화하는 세계를 창조했다는 사실이다.

둘째로 가버는 데카르트가 운동의 전이 또는 변화를 다루는 3법칙 및 충돌규칙을 신의 불변성과 화해시킬 수 없다고 진단한다. 그러나 이것은 데카르트의 문제가 아니라, 앞서 말했듯이 가버가 신의 불변성을 지속원리에 기초해서 해석한 것의 문제이다. 가버는 불변하는 신이 불변하는 것만을 생산해야 한다고 생각하지만, 나는 이와 달리 불변하는 신이 변화를 생산할 수 있다고 생각한다. 데카르트는 신이 변화를 창조할 수 있다고 주장한다. “우리 자신이 명백히 경험하거나 신이 계시한 어떤 변화들이 있다. 그리고 우리의 지각이나 우리의 신념은 이 변화들이 창조주 안에서 어떠한 변화도 없이 일어남을 우리에게 보여준다. 그런데 이러한 사실이 신 안에 어떤 변화(inconstance)가 있음을 제시하지 않도록 하기 위해서, 우리는 이러한 변화들을 제외하고는 어떤 다른 변화들도 신의 작업(ouvrages) 안에서 일어난다고 가정해서는 안 된다”(『원리』, 2부 36절). 여기서 변화들이 신의 작업 안에서 일어난다는 것은 신이 변화를 생산할 수 있다는 것을 보여준다. 그리고 신은 이러한 변화들을 신 내부에 변화를 일으키지 않고서 생산한다.

그렇다면 신이 자신의 내부에 변화를 일으키지 않고서 변화를 생산한다는 말은 무슨 뜻인가? 이에 대한 답을 신의 의지의 불변성과 관련해서 찾을 수 있다. 나는 신의 불변성이, 신과 물질실체의 실체 간 인과에서 신이 자신과 구별되는 피조실체에 인과적으로 작용하는 활동이 단 하나의 활동이라는 점에서가 아니라, 신의 내적인 의지가 표상하는 바가 변치 않는다는 데에서 찾아질 수 있다고 생각한다. 그리고 신이 무작위적으로 활동하는 것을 의지하는 것이 아니라, 자신의 일반적인 활동방식을 의지한다는 점에서, 지속원리와는 다른 의미의 신의 불변성을 확보할 수 있다. 종합하자면 가버가 주장한 것처럼 신이 단 하나의 활동에 전념한다는 점에서가 아니라, 신이 자신의 일반적인 활동 방식인 자연법칙을 불변하게 의지한다는 점에서 신의 불변성을 확보할 수 있다. 이러한 주장을 뒷받침하기 위해서, 첫째, 나는 이차원인으로서 자연법칙이 신의 활

동방식임을 전제한 후, 둘째, 신의 의지의 대상에 자연법칙이 포함된다는 것을 보일 것이다. 그리고서 셋째, 데카르트의 신이 자연법칙을 ‘불변하게’ 의지한다는 것을 보일 것이다.⁵⁰⁾

첫째, 자연법칙은 신의 활동방식이다. 이차원인인 자연법칙의 지위를 둘러싸고 기회원인론과 단순보존론은 대립한다. 단순보존론에서는 자연법칙은 신에 의해서 창조된 것이 아니라, 물질의 본성을 반영한 것으로 (Schmaltz 124), 행위자 관점에서 말하자면 물체의 활동방식을 반영한 것이다. 그러나 데카르트의 텍스트에는 이와 같이 자연법칙이 물질 또는 자연의 불변성에서 나온다는 주장을 뒷받침하는 근거가 없다. 오히려 데카르트는 『세계』와 『철학의 원리』에서 한결같이 신의 불변성으로부터 자연법칙이 나온다고 주장하며, 자연법칙에 대한 그 외의 다른 토대를 말하지 않는다. 그는 『방법서설』 5장에서 “신의 무한한 완벽성 외에 어떤 다른 원리에 나의 논증을 근거 짓지 않고서, 나는 [...] 모든 자연법칙들을 증명하려고 노력했다”(AT VI 43)라고 말한다. 여기서 “신의 완벽성은 신 자체가 불변하다는 것뿐만 아니라, 신이 항상 완전히 변함 없고 불변하는 방식으로 작동한다는 것을 포함한다”(『원리』, 2부 36절). 그리고 데카르트는 신의 불변성인 창조활동과 보존활동의 동일성을 논하는 구절에서 “신은 자신이 세계를 창조했을 때와 마찬가지로 **동일한 활동에** 의해서 그리고 **동일한 법칙들을** 따라서(avec la même action & les même loix) 세계를 보존한다”(『원리』, 2부 42절 - 강조는 필자)고 말한다. 여기서 데카르트는 명백히 신이 최초의 창조 때와 마찬가지로 그 이후에도 동일한 법칙들을 따라서 활동한다고 말한다. 이로부터 우리는 법칙들이 신의 활동방식이라는 것을 알 수 있다.

둘째, 신은 자신의 활동방식인 자연법칙을 의지를 통해서 창조한다. 자연법칙이 데카르트의 신에게서 기인한다는 것을 시사하는 많은 구절들이 있다. “신이 자연법칙을 확립했다”(『세계』 6장, AT XI 34; 『방법서

50) 영원진리 창조와 관련하여 신이 의지와 신의 불변성에 대한 카우프만(Kaufman)의 관점을 참고했다. 그는 신이 영원진리가 필연적일 것을 의지했고, ““그 이후에” 신은 자신의 불변성 때문에 스스로를 이 진리들을 준수하도록 묶는다”고 주장한다. Kaufman(2005), p.19.

설』 5장, AT VI 42). “신이 자연에 법칙들을 부여했다”(『세계』 7장, AT XI 36). “모든 것에서 자연은 기계론(Mechaniques)의 법칙들을 따라서 정확히 활동하고, 이 법칙들은 신에 의해서 자연에 부여되었다(imposé)”(메르센, 1639년 2월 20일, AT II 525). 데카르트는 “확립한다(établir)”는 말을 곧 “창조한다(créer)”는 말과 동일한 의미로 사용하기 때문에(메르센, 1630년 5월 27일, AT I 152-153), 앞서의 구절들을 신이 자연법칙을 창조한다는 사실을 뒷받침해주는 근거로 읽을 수 있다. 게다가 다음의 구절들을 고려할 때 신이 자연법칙을 창조한다는 것은 더욱 명백해진다. “만약 신이 존재한다면, 신에 의해 창조되지 않은 어떤 다른 것이 존재해야 한다는 것은 모순이다”(세 번째 답변, AT VII 188). “신이 모든 것을 동시에 이해하고 의지하고 이루는, 단 하나의 동일하고 완벽하게 단순한 활동이 항상 있다. 내가 ‘모든 것(tout)’을 말할 때, 나는 **모든 존재하는 것들(toutes les choses)**을 의미한다”(『원리』, 1부 23절). 데카르트의 신은 모든 것을 창조하므로, 신은 자연법칙 또한 창조한다. 그리고 “신 안에서 의지함, 이해함, 그리고 창조함은 모두 동일한 것이고 개념상으로조차 하나가 다른 하나에 앞서지 않는다”(메르센 1630년 5월 27일, AT I 153)는 것을 고려할 때, 신은 자연법칙을 의지해서 창조한다고 볼 수 있다. 그리고 결정적으로 데카르트는 다음의 구절에서 무엇을 창조할 것인지에 대해서 전적으로 무관심한 신이 법칙을 창조한다고 말한다. “만약 누군가가 신의 헤아릴 수 없는 위대함에 주의를 기울인다면, 그는 신에게 의존해 있지 않은 어떤 것도 있을 수 없다는 것이 매우 명백하다는 것을 발견할 것이다. 이는 지속하는 모든 것뿐만 아니라, 모든 질서, **모든 법칙**, 그리고 어떤 것이 참되거나 좋은 모든 이유에도 적용된다. 만약 그렇지 않다면 [...] 신은 자신이 실제로 창조한 것의 **창조**와 관련해서 전적으로 무관심했을 수 없었을 것이다”(여섯 번째 답변, AT VII 435- 강조는 필자). 종합하자면 신은 자연법칙을 자신의 의지를 통해서 창조한다.

셋째, 신은 자연법칙을 불변하게 의지한다. 신의 불변성은 최초의 창조 활동과 그 이후의 보존활동이 동일하다는 것을 의미한다. 그런 활동의

기초가 되는 신의 의지와 관련해서 신의 불변성을 생각해보면, 최초에 신의 의지가 표상하는 내용과 그 이후의 신의 의지가 표상하는 내용이 같다고 할 수 있다. 이를 자연법칙과 관련해서 생각해보면, 신의 의지가 최초에 표상한 자연법칙과 동일한 자연법칙을 신이 계속 의지한다는 점에서 신의 의지는 불변하다. 그리고 기회원인론의 입장에서 이차원인인 자연법칙이 신의 활동방식임을 받아들이면, 신은 입법자로서 물질세계에서 자신의 일반적인 활동방식을 의지하고, 그 이후에 준법자로서 이 일반적인 활동방식인 자연법칙에 따라 활동한다. 신은 자신의 의지가 표상한 자연법칙의 내용을 변치 않게 의지하므로, 신이 최초에 자신이 의지한 자연법칙의 내용과는 다르게 활동하거나 무작위로 활동하지 않는다. 그는 “만약 신이 많은 세계들을 창조하는 경우에도, 자연법칙이 준수되지 못하는 세계는 있을 수 없다”(『방법서설』 5장, AT VI 43)고 말하면서, 신이 물질세계에서 자연법칙 외에 다른 방식을 따라서 활동하지 않음을 강조한다. 신이 자연법칙을 불변하게 의지한다는 것은 신이 항상 동일한 방식으로 즉 자연법칙에 따라 활동한다는 것을 의미한다. 이런 점에서 물질세계에서 신의 의지와 신의 활동은 불변하다.

자연법칙에는 1, 2법칙뿐만 아니라 운동의 변화를 다루는 3법칙이 있기 때문에 신은 운동의 변화를 의지하는 것이고, 그 결과로 변화하는 세계를 유발하는 것이다. “신은 자신이 세계를 창조했을 때와 마찬가지로 동일한 활동에 의해서 그리고 동일한 법칙들을 따라서 세계를 보존하기 때문에, 신은 운동을 물질의 특정한 부분들에 영원히 고정된 것이 아니라, 충돌들이 일어날 때 한 물체에서 다른 물체로 전이되게 보존한다. 따라서 **피조물이 계속적인 변화의 상태에 있다는 사실은, 신의 불변성의 증거이다**”(『원리』 2부 42절 - 강조는 필자). 신의 의지의 불변성에 기초해서 신의 활동의 불변성을 이해할 때, 우리는 신의 불변성이 변화하는 세계와 어떻게 양립할 수 있는 있는지, 달리 말해 불변하는 신이 어떻게 운동의 변화를 생산할 수 있는지, 그리고 더 나아가 신의 불변성이 변화하는 세계의 증거인지를 알 수 있다.

IV. 페신의 공동작용론과 이에 대한 비판

1. 페신의 공동작용론

지금까지 나는 기회원인론의 관점에서 신이 자연법칙을 불변하게 의지하고, 이러한 자연법칙에 따라서 활동한다는 점에서 신이 불변하다고 주장했다. 그리고 나는 이렇게 이해된 신의 불변성으로부터 자연법칙을 도출하는 것이 가능함을 보였다. 그런데 공동작용론자인 페신도 나와 마찬가지로 신이 자연법칙을 불변하게 의지한다고 주장한다. 하지만 그는 물체힘을 부정하는 나와 달리 ‘법칙의 전건(antecedent)’으로서 특정한 물질 또는 물질의 양태를 이차원인으로 보고, 물체힘이 존재한다고 주장한다. 그러나 나는 역사적인 맥락에서 볼 때, 페신이 이차원인으로 보는 법칙의 전건은 공동작용원인으로서 참된 인과력일 수 없다고 생각한다. 나는 우선 페신의 법칙적 공동작용론을 간단히 소개한 후, 역사적인 맥락에서 그의 관점을 비판할 것이다.

페신은 데카르트의 신이 의지를 통해서 세계에 작용한다고 본다. 그래서 우리가 그러한 신의 의지 내용들을 연구할 수 있고, 이를 통해서 데카르트가 공동작용론을 고수한다는 것을 보일 수 있다고 주장한다. 페신은 신의 의지 내용들 중 자신이 다루는 일부 의지 내용들을 ‘부분적 세계관점(partial worldview)’이라고 칭한다. 물물상호작용과 관련된 신의 의지 내용들은 다음과 같다.⁵¹⁾ 첫째, “(V1) 최초의 창조를 시작으로 언제나 물질은 모든 곳에 존재한다.”⁵²⁾ 이러한 신의 의지를 통해서 신의 역할이 물질세계의 계속적인 보존자라는 것이 확보된다.(Pessin 27) 둘째,

51) 페신은 부분적 세계관점으로 다섯 가지의 의지내용을 제시하지만, 나는 현재 논의에 필요한 물물상호작용과 관련된 세 가지의 의지내용만을 다룰 것이다.

52) 페신에 따르면 신은 각 개별 ‘물체들’이 아니라 전체 ‘물질’을 보존할 것을 의지한다. 데카르트의 체계에서 “운동은 사실상 개별 물체들을 개별화하거나 규정하는(define) 것이다.” “이 관점에 따르면, 개별 물체들을 보존하는 활동은, 신이 개별 물체들의 운동을 유발하는 것과 동일한 것이다.” 따라서 페신은 물질의 존재를 보존하는 신의 활동과 운동을 유발하는 신의 활동 구별하기 위해서, 신이 개별 물체들이 아니라 물질을 보존한다고 주장한다.(Pessin 27)

“(V2) 최초의 창조에 특정양의 운동 q 와 특정한 운동 분배 d 가 있다.” “데카르트의 물질은 필연적으로 수동적이기 때문에” 물질이 운동하기 위해서는 “물질 자체 안에 있을 수 없는 운동력”을 계속 작동시켜야 한다. 그래서 신은 (V1)처럼 물질세계를 보존하기만 하는 것이 아니라, 운동에도 인과적으로 책임이 있다. 신은 처음에 세계에 운동을 넣고, 운동을 분배한다.(Pessin 28) 마지막으로 “(V3) 언제나 자연법칙이 적용된다.” (V3)은 데카르트가 제시한 “운동법칙들을 이루는 모든 명제들의 줄인 말”이다. 운동법칙, 즉 자연법칙은 다음과 같은 조건문으로 표현될 수 있다. “모든 피조실체들에서 대해서 x 와 y 그리고 모든 시간에 대해서 t_1 과 관련해서, 만약 x 가 t_1 에서 G 라면 그리고 x 가 y 와 관계 R 을 맺고 있다면, t_2 가 t_1 과 관계 T 를 맺고 y 가 t_2 에 F 인 그런 시간 t_2 가 있다.”⁵³⁾ 페신은 이를 “ X 이면 Y 이다($X \rightarrow Y$)”로 단순화한다.(Pessin 33) 신은 (V2)를 통해서 최초에 운동을 유발할 뿐만 아니라, 그 이후에도 (V3)를 통해서 자연법칙을 따라 운동인과에 개입한다(Pessin 29). 그리고 앞서 봤듯이 신이 활동할 때 따르는 신의 의지들 즉 법칙들을 표현한 명제들이 내용상 일반적이라는 것은, 신이 일반적인 방식으로 활동한다는 것을 뜻한다(Pessin 30).

이러한 신의 세 의지들 중에서 물질의 보존자로서 신의 역할을 말한 (V1)과 최초에 세계에 일정량의 운동을 넣고 이 운동을 분배한 신의 역할을 나타낸 (V2)는 기회원인론에서도 공유할 수 있다. 그러나 (V3)의 자연법칙의 지위를 둘러싸고 기회원인론을 취하는 나와 공동작용론자인 페신은 갈등을 빚는다. 페신은 나와 마찬가지로 자연법칙이 신의 활동방식으로서 신에게서 나온다고 주장한다.(Pessin 29) 그런데 그는 여기서 더 나아가 “법칙들이 “이차원인”이라는 것이, 유한실체들이 이차원인이

53) 페신은 이와 같은 의지 내용들에 대한 도식을 Andrew Black(1997)에게서 빌려온다. 원어는 다음과 같다. “For all created substances x and y and for every time t_1 , if x is G at t_1 , and x bears relation R to y then there is a time t_2 such that t_2 bears relation T to t_1 and y is F at t_2 .” 페신에 따르면 데카르트의 자연법칙 중 2법칙인 직선운동 법칙은 조건절이 아니어서 이 도식에서 배제된다. 하지만 현재의 논의에서 2법칙은 밀접한 관련이 없기 때문에 문제가 되지 않는다.(Pessin 33) 그 외의 법칙과 충돌규칙은 조건적인 명제들로 표현된다.

라는 것과 일치한다”고 주장하며 이것이 자신이 공동작용론적 해석의 결론이라고 말한다(Pessin 30). 그의 법칙적 공동작용론에 따르면, 일차원인은 법칙 “ $X \rightarrow Y$ ”라는 신의 의지이고, 이차원인은 법칙의 전건인 특정한 x 로서 신과 공동작용한다. 여기서 특정한 x 는 물질실체나 물질의 어떤 한 양태이다(Pessin 33, 40). 그에 따르면 신이 “ $X \rightarrow Y$ ”를 의지하는 것만으로는 어떤 특정한 사태도 유발되지 않는다. 오직 한 특정한 x 가 전건으로 있고 신이 “ $X \rightarrow Y$ ”를 의지할 때에만, 특정한 y 가 결과로 나온다.(Pessin 33) 이를 근거로 그는 법칙의 전건으로서 특정한 물질 또는 물질의 양태가 물질세계의 변화들에 인과적으로 책임이 있다고 주장한다. 그래서 전건 x 는 연장이기 때문에 필연적으로 수동적임에도, 법칙의 전건을 충족하는 한에서 힘을 갖게 된다(empowered). 그는 이러한 힘들이 “운동을 지속하거나 운동에 저항하거나 다른 물체들의 운동들에 영향을 미치는 힘들”이라고 말하며, “물체들 안에 있는 ‘힘들’이 연장과 연장의 양태들에 더해진 어떤 것이 아니고, 연장과 연장의 양태들로 환원된다”고 말한다.(Pessin 40) 그러므로 이러한 이차원인이 가진 힘은 데카르트의 수동적인 물체관과도, 데카르트가 중세의 실체적 형상으로서 힘을 거부한 것과도 양립할 수 있다. 그는 이러한 자신의 공동작용론을 “데카르트의 법칙적인 기계론적 자연 철학에 맞춰진 공동작용론”이라고 주장한다.(Pessin 38)

페신은 자신의 법칙적 공동작용론이 전통적인 공동작용론의 기준에 부합함을 보임으로써 자신의 주장을 뒷받침한다.⁵⁴⁾ 전통적인 공동작용론의 기준을 간단히 보면, 첫째, 신과 피조물은 결과의 서로 다른 부분을 생산하는 것이 아니라, 한 활동으로 단 하나의 결과 전체를 생산한다. 둘째, 신과 피조물은 각각 다른 방식으로 하나의 결과에 기여한다. 셋째, 신의 활동과 피조물의 활동은 각각 결과에 대한 필요조건이다. 하나가 없다면 다른 하나는 결과를 생산할 수 없다. 넷째, 피조물의 활동은 신의 활동에

54) 페신은 공동작용론의 정의 및 조건들을 제시할 때 다음의 저작을 참고한다. A. J. Benedetto (1967), “Divine Concurrence,” *The New Catholic Encyclopedia*, New York: McGraw Hill. Alfred J. Freddoso (1994), “God’s General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 67, 131-156.

종속되고 의존하지만 신의 활동은 피조물의 활동에 종속되지 않는다는 점에서 피조물과 신은 비대칭적인 의존관계에 있다.(Pessin 32) 이러한 기준을 페신의 법칙적인 공동작용론에 적용해 보면, 첫째, 물질의 어떤 한 상태인 x 가 운동법칙인 “ $X \rightarrow Y$ ”을 따라서, 즉 신과 공동작용해서 그 다음 상태를 생산한다는 점에서, 신과 피조물은 하나의 활동으로 하나의 동일한 결과를 생산한다. 둘째, 신은 일반적인 내용의 법칙을 의지한다는 점에서 결과에 인과적으로 책임이 있고, 전건인 특정한 x 의 존재나 활동은 하나의 특정한 결과 y 가 생긴다는 것에 인과적인 역할을 한다.(Pessin 33) 셋째, 신의 의지인 “ $X \rightarrow Y$ ”도, 그 전건인 x 도 나머지 하나가 없다면 특정한 y 를 생산할 수 없다는 점에서 이 둘 중 하나만으로는 결과를 생산하기에 충분치 못하고 둘 다가 필요하다. 넷째, 신이 의지하지 않았다면 그 어떤 것도 존재하지 않았을 것이란 점에서, 또 “신이 x 에 효과적으로 힘을 주는 법칙을 의지하지 않는다면, x 는 어떤 것도 유발할 수 없다”는 점에서 x 는 신에 의존한다. 그러나 “신의 존재도, 신의 의지 활동도 x 에 의존하지 않는다”는 점에서 그리고 “ y 들을 유발하는 신의 능력은 어떤 x 에도 의존하지 않는다”는 점에서 신과 피조물의 관계는 비대칭적이다.(Pessin 34)

2. 페신의 법칙적 힘 개념에 대한 비판

그러나 과연 철학사적인 맥락에서 자연법칙의 전건으로서 특정한 x 를, 결과 y 에 대해 인과적으로 기여하는 공동작용원인이라고 부를 수 있을까? 이에 대답하기 위해 우선 전통적인 공동작용론을 살펴보자. 토마스 아퀴나스와 같은 중세의 공동작용론자는 일차원인인 신과 이차원인인 피조물의 관계를 도구를 사용하는 행위자로 표현한다.⁵⁵⁾ 펜은 혼자서는 글을 쓸 수가 없다. 펜을 쥐고 사용하는 신(행위자)이 없다면, 그리고 신이 적절한 방식으로 펜을 움직이지 않는다면, 펜은 글을 기록할 수 없다. 그

55) Aquinas(1975), p.222 (ch.67).

그러나 만약 신이 펜을 적절하게 사용한다면, 펜은 글이 써진다는 것에, 그리고 특정한 색의 잉크로 글이 써진다는 것에 인과적으로 기여한다. 이런 점에서 펜은 글이라는 하나의 결과에 대해 신과 함께 공동작용하는 도구원인이다.⁵⁶⁾ 다른 예를 들자면, 신은 살을 태우고자 할 때 불을 도구로 사용한다. 불이 신과 함께 공동작용하는 도구원인인 한에서, 불은 본성상 불과 접촉한 (방화복과 같은 것에 의해) 보호되지 않은 살을 태운다. 만약 불이 살을 태우지 않는다면, 불의 본질에 비추어보건대 불은 실재적인 불이 아니다.⁵⁷⁾ 이러한 예에서 볼 수 있듯이, 공동작용원인 피조물은 자신의 “본성으로부터 나오는 내재적인 인과력, 경향, 성향”을 가진다. 프레도소(Alfred J. Freddoso)의 말을 빌리자면, 공동작용원인인 피조물이 내재적인 인과력이나 경향을 가진다는 것은, “형이상학적으로 필연적이다.”⁵⁸⁾ 예컨대 불이 불과 접촉한 살을 태우는 경향이 있다는 것은 형이상학적으로 필연적이다. 달리 말해, 신과 함께 공동작용하는 도구원인인 피조물은 결과에 본성적으로 연관되어 있다. 이러한 공동작용원인은 결과에 대해 본성적인 연관을 결여하는 기회원인과 뚜렷한 차이를 보인다.⁵⁹⁾

그러나 공동작용원인과 결과 사이에는, 근대의 대표적인 기회원인론자인 말브랑슈가 주장하는 엄밀한 의미의 필연적 연관은 없다. 말브랑슈에 따르면 “참된 원인은 마음이 그 원인과 그것의 결과 사이에서 필연적인 연관을 지각하는 것이다. 그런데 마음은 무한하게 완전한 존재의 의지와 그것의 결과들 사이에만 오직 필연적인 연관을 지각한다. 따라서 오직

56) Freddoso(1988), pp.84-85.와 Freddoso(1994), pp.148-149. 참고.

57) Freddoso(1988), p.94.

58) 같은 글, p.109. 프레도소에 따르면 피조물의 내재적인 인과력, 경향성, 성향은 그 피조물의 자연종을 규정하고, 그 자연종의 개별적 예화들인 피조물들은 그런 인과력, 경향성, 성향을 가진다.

59) 아퀴나스는 열을 생산하는 불의 예를 들면서 기회원인론적인 시각이 오류라고 지적한다, “어떤 이들은 오류에 빠져서, 피조물이 자연의 결과들을 생산하는 데 활동적인 역할을 하지 않는다고 생각했다. 예를 들어 불은 열을 주지 않지만, 신은 불이 있을 때 열을 유발한다고 그들은 생각했다. 그리고 그들은 모든 자연의 결과들에 대해서도 이와 유사한 것을 말했다.” 아퀴나스는 이러한 입장에 반대해서 다음과 같은 예를 통해서 피조물의 본성적인 힘을 주장한다. “어떤 것을 뜨거운 물체에 가까이 놓으면 차갑게 되는 것이 아니라 뜨겁게 된다. 마찬가지로 인간의 정자에서는 인간 외의 다른 것도 기인하지 않는다.” Aquinas(1975), pp.226-229 (ch.69).

신만이 참된 원인이며 물체들을 움직이는 힘을 진정으로 가진다.”⁶⁰⁾ 말브랑슈는 결과와 필연적인 연관이 있는 것은 오직 전능한 신뿐이고 이런 점에서 신만이 원인이라고 주장한다. 그러나 이러한 주장을 공동작용론자는 받아들이지 않는다. 공동작용론자는 피조물의 인과가 결과에 대해 필연적인 연관을 결여하지만, 이 사실이 피조물이 인과적인 힘을 결여한다는 것을 의미하지 않는다고 주장한다.⁶¹⁾ 공동작용론에 따르면 불은 살을 태우는 본성을 가지지만, 그럼에도 신은 불과 공동작용하지 않음으로써 얼마든지 불이 살을 태우지 않는 기적을 유발할 수 있기 때문이다. 이런 이유로 피조물의 본성이 필연적인 본성은 아니라는 점에서, 피조물은 결과에 대해서 느슨한 의미의 본성적인 연관이 있다. 피조물의 본성이 언제나 필연적으로 발휘되는 것은 아니지만, 그럼에도 신과 공동작용하는 한에서 그 본성은 결과에 인과적으로 영향을 미친다. 그래서 신은 글을 쓸 때 도구로 펜을 사용하지 불을 사용하지 않는 것이며, 살을 태울 때 도구로 불을 사용하지 펜을 사용하지 않는다.

그런데 데카르트는 공동작용론이 피조물의 본성으로 주장하는 실체적 형상이나 실재적 성질과 같은 개념을 거부한다.⁶²⁾ 그는 실체적 형상이

60) Malebranche(1997), p.450.

61) Lee(2008b) “Occasionalism”에서 3.3 The “No Necessary Connection”(NNC) Argument 참고. Lee,(2008a) “Necessary Connections and Continuous Creations: Malebranche’s Two Arguments for Occasionalism” 참고.

62) 가버는 실체적 형상과 실재적 성질들에 대해 다음과 같이 설명한다. “자연물은 단지 그들 자신의 본성들을 가지는 것이다. 실체적 형상들(substantial forms)은 본성들과 때때로 동일시된다. [...] 실체적 형상은 중세철학자들이 인정한 단 하나의 종류의 형상이 아니었다. 한 종류의 실체와 다른 종류의 실체를 구분하는 실체적 형상 외에도, 하양이나 검정과 같은 우연적 형상들(accidental forms)이 있는데, 이 형상들은 동일한 종류의 실체들을 구분했다”(Garber 332). “실재적 성질 개념은 중세철학에서 일반적인 개념이 아니다. [...] 데카르트가 가장 빈번하게 사용하는 실재적 성질의 예는 무거움(heaviness)이다. 일반적인 아리스토텔레스주의 학설에 따르면, 무거움이라는 성질은 흙 요소와 물 요소의 본성(형상)상 이 요소들에 속하고, 가벼움(lightness)은 공기 요소와 불 요소에 속한다. 그러한 성질들은 종종 동적인(motive) 성질들이라고 불렸다. 그리고 이 성질들은 밀접한 관련이 있는 일차(primary) 성질들과 함께 보통 다루지는데, 이 일차 성질들에는 앞서의 요소들을 묘사하는 데도 쓰이는 촉촉함, 건조함, 뜨거움, 차가움이 있다. [...] 데카르트는 아마도 자신이 말하는 실재적 성질들 중에 이러한 중세의 일차 성질들을 포함한 것 같다. 중세철학자들과 달리 [...] 데카르트는 자신이 실재적 성질들이라고 부른 것과 실체적 형상이라고 부른 것을 신중하게 구별하지 않는다”(Garber 333).

“자신에게 전적으로 알려지지 않은 철학적인 존재자”(Morin 1638년 9월 12일, AT II 367)라고 말한다. 또한 그는 인간 정신은 실재적 성질들에 대한 이해나 관념을 가지지 않으며, 실재적 성질을 상정하는 것보다 “실재적 성질을 상정하지 않을 때, 자연현상들은 훨씬 더 잘 설명된다”(메르센 1643년 4월 26일, AT III 649)고 주장한다. 데카르트는 이와 같은 아리스토텔레스주의 과학의 원리들을 거부함으로써 자신의 기계론적인 과학을 확립하려고 한다. 그는 메르센 신부에게 보낸 편지에 다음과 같이 쓴다. “우리끼리의 비밀로 나는 당신에게 이 여섯 성찰들이 내 자연학의 모든 토대들을 담고 있다고 말할 수 있습니다. 그러나 사람들에게 말하지 말아주십시오. 왜냐하면 그것은 아리스토텔레스 지지자들이 그 토대들을 긍정하는 것을 더 어렵게 만들 수 있기 때문입니다. 나는 독자들이 내 원리들에 점점 익숙해져서, 이 원리들의 진리를 깨달은 후에, 그것들이 아리스토텔레스의 원리들을 파괴한다는 것을 알아차리기를 희망합니다”(메르센 1641년 3월 4일, AT III 297-298). 이러한 생각은 앞서 아리스토텔레스적인 본성적인 힘에 근거해서 불의 연소를 설명한 것과 대조되는, 데카르트의 불의 연소에 대한 설명에서도 잘 드러난다.

불이 나무나 유사한 다른 어떤 물질을 태울 때, 우리는 육안으로 불이 나무의 미세한 부분들을 운동하게 하고, 그 부분들을 서로 분리해서, 더 미세한 부분들을 불, 공기, 그리고 연기로 변형하고, 더 조악한 부분들은 재로 남겨놓는다는 것을 볼 수 있다. 다른 이들[즉 중세철학자들]은 원한다면, 나무 안에서 불이라는 형상, 열이라는 성질, 그리고 태우는 과정을 완전히 서로 다른 것들로 상상할 수 있다. 그러나 나는 나무 안에 반드시 있어야 한다고 내가 이해하는 것 이상으로 어떤 것을 잘못되게 가정하는 것이 두려워서, 여기서 나는 나무의 부분들의 운동만을 생각하는 것에 만족한다. 왜냐하면 당신이 나무 안에서 ‘불’과 ‘열’⁶³⁾을 상

63) 그는 ‘열’과 같은 성질들과 관련해서도 운동학적인 입장을 취한다. 그는 성질들이 연장이 가진 “운동, 크기, 모양, 부분들의 배열”로 충분히 설명될 수 있다고 말한다(『세계』 5장, AT XI 25-26). 그에 따르면 성질들이 운동으로 설명된다면 “불이 어떤 다

정하고, 당신이 원하는 대로 나무를 타게 할 수는 있지만, 만약 당신이 나무의 부분들의 일부가 운동하고 이 부분들이 자신들과 이웃하고 있는 다른 부분들과 스스로를 분리한다는 것을 추가로 가정하지 않는다면, 나는 나무가 어떤 변형이나 변화를 겪고 있다는 것을 상상할 수 없기 때문이다. [...] 한 물체가 자신의 운동을 통하지 않고서는 다른 물체를 움직이게 하는 방식을 생각하는 것은 불가능한 것처럼 보이기 때문에, 나는 나무에 작용을 미치는 불이라는 물체가 미세한 부분들로 구성되며, 이 부분들 각각이 독립적으로 매우 빠른 속력과 매우 격렬한 운동을 가지고 운동한다고 결론 내린다. 불의 부분들은 이런 식으로 운동하기 때문에, 그것들이 접촉하고 있는 물체들의 부분들을 밀고, 별로 저항하지 않는 것들을 움직이게 한다.(『세계』 2장, AT XI 7-8)

데카르트는 불이 나무를 태우는 자연현상을 중세의 형상이나 성질, 과정과 같은 개념으로 설명하지 않는다. 그는 오히려 이런 식의 설명이 불필요한 것을 가정하는 것으로 경제성이 떨어진다고 주장한다. 그래서 그는 불이 나무를 태우는 본성이 있다고 설명하지 않고, 불이 여러 부분들로 구성되어 있고 이 부분들이 운동함으로써 나무의 부분들을 연기나 재로 쪼갬다고 설명한다. 이처럼 데카르트가 피조물의 본성적인 힘이 아니라 운동으로 자연현상을 설명하는, 운동학적이고 기계론적인 철학을 확립하려 한다는 것을 고려할 때(Garber 107), 데카르트가 피조물을 도구원인으로 주장하지 않는다는 것은 명확하다. 그리고 이에 근거해서 그가 전통적으로 아리스토텔레스주의 과학을 바탕으로 하는 공동작용론을 거부했을 것이라고 생각할 수 있다.

이러한 주장은 데카르트의 자유로운 신에 대한 관점에 기초해서 신의 법칙 제정을 살펴볼 때 더 구체화된다. 데카르트에 따르면, “신의 의지는

른 성질들을 가질 필요가 없을 것이다.” “운동이 생산하는 서로 다른 결과들에 따라서, 이 운동만이 어떤 때는 ‘열’이라고 불리고, 다른 때는 ‘빛’이라고 불린다”(『세계』 2장, AT XI 9).

자유롭다”(메르센 1630년 4월 15일, AT I 145). 신에게 수학적 진리는 발견의 대상이 아니라 창조 대상이다. 신은 수학적 진리조차 창조할 수 있으며, 달리 의지했을 수도 있다. “신은 마치 자신의 왕국에서 법칙들을 제정하는 것처럼, 자연 속에 이 법칙들[수학적 진리들]을 정했다.” “신이 이런 진리들을 확립했다면, 신은 마치 왕이 자신의 법칙들을 바꾸듯이 그 진리들을 바꿀 수 있다고 말해질 것이다. [...] 만약 신의 의지가 그것들을 바꿀 수 있다면 신은 그것들을 바꿀 수 있다.”(메르센 1630년 4월 15일, AT I 145) 뿐만 아니라 신은 우리 인간 마음이 모순된 것들로 생각하는 것들을 동시에 참이게 했을 수 있을 정도로, 신의 의지는 자유롭다(메슬랑(Mesland) 1644년 5월 2일, AT IV 118). 여기서 신의 의지가 자유롭다는 것은 두 가지를 의미한다. 하나는 신이 무엇인가를 창조할 때, 신의 의지에 앞서는 어떠한 지성적인 이유도 없다는 점이다. 다른 하나는 그 어떤 것도 주의주의적인 신의 활동을 제한할 수 없다는 점에서, 신은 이미 자신이 의지한 것과는 다른 것을 참이게 의지했을 수 있다는 것이다. “신이 어떤 진리들이 필연적일 것을 의지했을지라도, 이것이 신이 그것들을 필연적으로 의지했다는 것을 의미하지 않는다. 왜냐하면 그것들이 필연적일 것을 의지하는 것과, 이러한 의지를 필연적으로 의지하는 것, 즉 이러한 의지를 의지할 수밖에 없는 것은 별개의 문제이기 때문이다”(메슬랑 1644년 5월 2일, AT IV 118). 이처럼 수학적 진리조차 달리 의지했을 수 있는 신이 자신의 법칙을 달리 의지하는 것은 그리 어려운 일이 아니다. 자연법칙이 신의 의지의 대상이라는 것과 신이 그 대상을 달리 의지했을 수 있다는 것으로부터, 신이 자신의 자연법칙을 달리 의지했을 수 있다는 결론이 따라 나온다.

이러한 신의 자유로운 의지에 비추어볼 때, 페신이 제시한 특정한 x 는 결과 y 에 대해서 본성적인 연관이 없다. 여기서 중요한 것은 신이 “ x 없는 어떤 특정한 y 들도 유발하지 않는다”(Pessin 34)는 것이 아니라, 신이 그렇게 “의지했다”는 것이다. 만약 신이 “ $X \rightarrow Y$ ” 대신 “ $X \rightarrow \sim Y$ ”나 “ $X \rightarrow Z$ ”를 의지했다더라면, 신은 x 가 있을 때 y 를 생산하는 것이 아니라, $\sim y$ 나 z 를 생산할 것이다. 예를 들면, 신은 불이 있을 때 살을 태우는 것을

의지할 수도, 살을 얼리는 것을 의지할 수도 있다. 이런 신의 의지 아래에서 신은 불이 있을 때 살을 태울 수도, 살을 얼릴 수도 있다. 이처럼 신의 의지에 따라서 x 가 있을 때 y 나 $\sim y$ 가 결과로 생산된다는 것이 보여주는 것은, x 는 결과에 대해 어떠한 본성적인 연관도 없다는 것이다. 따라서 x 는 도구원인이라기보다 오히려 결과 y 에 대해 인과적으로 기여하지 않는 기회원인이라고 볼 수 있다. 마찬가지로 신은 “ $X \rightarrow Y$ ”를 의지할 수도, “ $Z \rightarrow Y$ ”를 의지할 수도 있다. 예컨대 신은 불이 있을 때 살을 타게 할 수도, 물이 있을 때 살을 타게 할 수도 있다. 이는 신이 전건이 무엇이건 간에, 전건의 도구로서의 기능에 의지하지 않고서도 후건인 y 를 직접적으로 의지하고 유발한다는 것을, 즉 신은 x 나 z 를 도구로 사용하지 않는다는 것을 보여준다.⁶⁴⁾ 그러므로 x 는 도구원인이 아니라 결과에 대해 인과적인 연관을 갖지 않는 기회원인으로 보는 것이 더 타당할 것이다.

그리고 데카르트 역시 당대의 사상적 배경에서 자유로울 수 없었을 것 이란 점을 고려할 때, 그가 결과에 대해서 본성적 연관이 없는 x 를 도구원인이 아니라 기회원인으로 이해했을 것이라고 나는 생각한다. 데카르트보다 반세기 정도 먼저 세상에 나온 루이스 데 몰리나(Luis de Molina, 1535-1600)는 공동작용론자로서, 기회원인의 개념이 얼마나 약한지를 보여주기 위해서 기회원인론의 성격을 다음과 같이 표현한다. “신은 불이 있을 때 어떤 특정한 것을 뜨겁게 만들 수 있고, 물이 있을 때 그것을 차갑게 만들 수 있는 만큼, 불이 있을 때 그것을 차갑게 만들 수 있고, 물이 있을 때 그것을 뜨겁게 만들 수 있기 때문에, 불이 뜨거움의 원인일 수 있고, 물이 차가움의 원인일 수 있는 것만큼 쉽게 불은 차

64) 거스리(Guthrie)에 따르면 아리스토텔레스 철학은 기능을 강조한다. 거스리(2000), p.178. “형상은 본질이요, 한 사물의 참된 본성이며, 또한 형상을 완전히 소유하는 것은 고유의 기능을 수행하는 것이다.” 거스리(2000), p.174. 이런 맥락에서 피조물이 이차원인로서 도구원인이라는 것은, 그 피조물이 자신이 고유한 기능을 수행하는 힘을 가진다는 것을 의미한다. 달리 보면 도구가 그 존재상 도구이기 위해서는 사용자(신)의 입장에서 사용할 만한 효용가치가 있어야 한다. 이런 의미에서 도구는 그 자체로는 결과를 생산하기에는 충분한 힘을 갖지는 못하지만, 신이 결과를 생산하기 위해서 도구를 사용한다는 점에서, 즉 도구와 공동작용한다는 점에서 도구는 고유한 기능에 상응하는 고유한 힘을 가진다.

가움의 원인일 수 있고, 물은 뜨거움의 원인일 수 있다.”⁶⁵⁾ 이처럼 데카르트와 같은 시대를 산 학자에게 여전히 중세적인 전통이 남아있다는 것을 고려할 때 데카르트는 페신이 말하는 법칙의 전건으로서 특정한 x 은 공동작용하는 도구원인이 아니라 기회원인이라고 생각했을 것으로 보인다.

그러나 이런 나의 주장에 대해서 페신은 아마도 데카르트가 전통적인 공동작용론의 힘과는 다른 새로운 의미의 피조물의 힘을 제시한다고 반박할 것이다.⁶⁶⁾ 그는 자신도 데카르트의 물질이 본질적으로 수동적이라는 것과 데카르트가 실체적 형상 및 실재적 성질과 같은 중세적 개념을 거부한다는 것을 인정한다고 말할 것이다. 그러면서 그는 이러한 데카르트의 주장과 양립할 수 있는 새로운 의미의 힘, 즉 법칙의 전건으로서 힘을 물질실체가 가진다고 주장할 것이다. 앞에서 말했듯이 이 힘은 전통적인 의미의 본성적인 힘이 아니다. 그렇다면 과연 이 힘의 정체는 무엇인가? 그는 신이 의지한 법칙 “ $X \rightarrow Y$ ”만으로는 특정한 결과 y 를 생산할 수 없다는 점에서, 즉 특정한 x 없이는 특정한 결과 y 를 생산할 수 없다는 점에서 전건인 x 가 힘을 가진다고 말한다. 그러나 전건 x 에 대한 후건 y 의 반사실적 의존성으로부터 물질실체 또는 물질의 양태인 x 가 인과력을 가진다는 것이 따라 나오는가? “ $X \rightarrow Y$ ”라는 신의 의지가 없었더라면, 전건 x 가 있을 때에도 y 가 결과로 유발되지 않았을 것이란 점을 고려하면, 법칙의 전건으로서의 힘이 유의미한 힘인지 의심스럽다. 피조물이 인과적인 힘을 가지지만 신의 의지로부터 독립해서는 그 힘을 발휘하지 못한다는 것과, 피조물이 신의 의지로부터 독립해서는 어떠한 힘도 가지지 않는다는 것은 다르기 때문이다. 페신이 말하는 물질실체의 힘은

65) Luis de Molina(1953), *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia*, ed. Johann Rabeneck, S.J. Ona and Madrid: Soc. Edit. Sapientia, p.2. Freddoso(1988), p.85, 재인용.

66) 페신은 자신의 공동작용론이 전통적인 공동작용론과 다르다는 것을 인식하고 있다. “물론 나는 데카르트의 공동작용론과 중세의 설명의 중대한 차이들을 부정하지 않는다.” “부분적 세계관점은 데카르트의 법칙적인 기계론적 자연 철학에 맞춰진 공동작용론을 나타낸다.”(Pessin 38) “데카르트는 자신의 체계 안에서 신의 보존에 대한 중세의 개념뿐만 아니라, 공동작용론에 대한 개념을 재구성하는 것을 적어도 시도하고 있다.”(Pessin 39)

후자에서 말하는 힘인데 과연 이러한 법칙적인 힘이 유의미한 힘일 수 있는가? 이에 답하기 위해서, 나는 폐신이 주장하는 법칙적인 힘을 전통적인 공동작용론의 법칙적인 힘과 비교할 것이다.

전통적인 공동작용론의 힘도 어떤 의미에서는 법칙적인 힘이다. 불이 나무를 태우는 것을 다음과 같이 표현할 수 있다. ‘적절한 조건 아래에서 불이 나무와 만난다면, 불은 나무를 태울 것이다.’⁶⁷⁾ 여기서 적절한 조건은 예를 들어, 불이 미약하지 않고 나무를 태울 정도로 강력하다는 것, 나무가 젖어 있지 않다는 것과 같은, 불이 나무를 태우는 것을 방해하는 제반 장애물들이 없다는 것을 뜻한다. 이렇게 해석된 전통적인 공동작용론의 전건인 X는 후건인 Y를 인과적으로 함축한다. 이것이 의미하는 바는 X를 이루는 나무와 불이 힘을 가져서, 불이 나무를 태우는 Y라는 사건을 유발한다는 것이다. 물론 신의 공동작용이 있을 때에만 X라는 사건이 Y라는 사건을 유발할 수 있다. 하지만 이것이 X를 구성하는 요소인 나무와 불이 본성적인 힘이 없다는 것을 함축하지 않는다.⁶⁸⁾ 그래서 신이 피조물과 공동작용하지 않아서 Y가 생산되지 않는 경우에조차도 X가 결과를 유발하는 힘을 가진다는 것은 참이다.⁶⁹⁾ 달리 말하자면 기적

67) 프레도쏘에 따르면 중세 및 근대의 인과는 통상 “실체와 사태 사이의 관계”로 이해될 수 있다. 그리고 여기서 사태는 일반적으로 “작용 받는 실체의 상태”를 뜻한다. Freddoso(1988), p.79. 이러한 인과성을 ‘사태와 사태 사이의 관계’로 이해할 수도 있다. 법칙의 전건을 인과력을 가진 행위자 대신에 그런 힘을 가진 행위자(동작주)와 피동작주가 있는 상황으로 표현할 수 있다.

68) 프레도쏘에 따르면 동작주로서 실체와 피동작주로서 실체 모두 인과력을 가진다. “일반적으로 실체(동작주)는 사태(결과)를 실현하거나 생산하기 위해서 다른 실체(피동작주)에 작용한다. 따라서 동작주와 피동작주 모두 결과가 생산되는 데에 인과적으로 기여한다고 적절하게 말해질 수 있다. 그리고 작용함과 작용 받음 둘 다는 인과적으로 기여하는 방식들로 적절히 생각될 수 있다. 게다가 인과적인 기여는 인과력의 발휘 또는 더 일반적으로 말해서 인과적인 경향 및 성향의 실현을 포함하기 때문에, 우리는 또한 활동적인 인과력과 수동적인 인과력을 구분할 수 있다. 한 실체의 활동적인 인과력은 그 실체가 적절하게 설정된(disposed) 피동작주에 작용할 때, 생산될 수 있는 결과의 범위를 제한한다. 한 실체의 수동적인 인과력은 그 실체가 적절하게 설정된(positioned) 동작주에 의해서 작용 받을 때, 생산될 수 있는 결과의 범위를 제한한다.” Freddoso(1988), p.79. 현재의 맥락에서 동작주로서 불은 활동적인 인과력을 가지고, 피동작주로서 나무는 수동적인 인과력을 가진다.

69) 이석재는 “그 자체로 충분한(sufficient in itself)” 힘과 “충분히 강력한(sufficiently powerful)” 힘을 구분해서 신과 공동작용하는 피조물의 힘을 설명한다. 피조물의 힘은 신의 공동작용 없이는 결과를 생산할 수 없다는 점에서 “그 자체로 충분하지” 않다. 그러나 피조물의 힘이 없다면 신이 피조물과 함께 공동작용한다는 것이 어떠한

의 경우에 불과 나무는 힘을 가지지 않는 것이 아니라 그 힘을 발휘하지 못하는 것일 뿐이다. 이런 의미에서 우리는 전건이 힘이 있다고 말할 수 있다.

그러나 폐신이 말하는 전건의 법칙적인 힘은, 자유로운 신의 의지, 즉 자유로운 신의 법칙 제정을 고려할 때, 전통적인 공동작용론적인 힘이 아니다. 이석재의 구분을 빌리자면 전통적인 공동작용론의 이차원인으로서 피조물은 결과를 유발하기에 “충분히 강력한” 힘을 가지지만, 폐신의 공동작용론의 피조물은 “충분히 강력한” 힘을 갖지 않는다.⁷⁰⁾ 이런 의미에서 우리는 폐신이 말하는 전건의 법칙적인 힘이 후건에 대해서 인과적인 연관이 없다고 말할 수 있다. 즉 전건 또는 전건을 구성하는 요소들인 물질의 상태들은 후건을 유발하지 않는다. 오히려 전건과 후건의 법칙적인 관계는 전적으로 신의 의지로부터 나온다는 점에서 각각의 사건은 신이 유발한다고 보는 것이 타당하다고 나는 생각한다. 달리 말해 전건과 후건 사이에 수평적인 인과관계가 있는 것이 아니라, 전건과 후건 각각에 대해서 신의 수직적인 인과만이 있는 것이다. 신은 전건과 후건을 각각 의지한다. 신은 t_1 에 x 를 의지하고, 그 다음 순간인 t_2 에 y 를 의지한다. x 와 y 는 신의 의지의 결과로서 시간적으로 잇따라서 발생한다. 신은 자신이 의지한 법칙에 따라서, 전건 x 를 고려해서 다음 순간에 후건 y 를 의지하고, 또 다음 순간에 전건이 된 y 를 고려해서 새로운 후건인 z 를 의지하는 것이다. 또한 역으로 생각해보면 t_n 시점에 전건 z 는 t_{n-1} 에 전건 y 의 후건이었고, y 는 t_{n-2} 에 전건 x 의 후건이었다. 이렇게 소급해가면 t_2 에 전건 a 는 최초 시점인 t_1 에서는 후건인데, 이 후건 a 의 원인은 a 자체가 아니라 창조주인 신이다. 이렇게 볼 때 최초의 전건 또한 신의 의지의 결과로서 어떤 인과력을 갖고 있다고 보기 힘들다. 그러므로 법칙의 모든 전건은 참된 원인이 아니라 신의 의지의 결과일 뿐인 것으로, 그 자체로 어떤 인과력도 없는 기회원인인 것이다.

소용도 없다는 점에서 피조물의 힘은 “충분히 강력하다.” Lee(2004), pp.215-216. “피조물의 생산적인 힘은 공동작용의 결과에 기여하기에는 충분히 강력하지만, 실질적 결과를 유발하기에는 결코 그 자체로 충분하지 않다고 우리는 말할 수 있다.” Lee(2004), p.216.

70) 같은 글 참고.

이와 같이 x 가 공동작용 원인이 아니라는 것은 데카르트의 텍스트에 의해서도 뒷받침된다. 만약 전건 x 가 공동작용하는 원인이라고 데카르트가 생각했더라면, 데카르트는 전건 x 가 이차원인이라고 말했을 것이다. 그러나 데카르트는 법칙의 전건이 아니라 “ $X \rightarrow Y$ ”라는 법칙 자체가 이차원인이라고 말한다. “자연법칙들이 우리가 특정한 물체들 안에서 보는 다양한 운동들의 이차적인 특수 원인이다”(『원리』 2부 37). x 들이 없었다면 특정한 y 들이 일어나지 않았을 것이라는 반사실적 의존성은 신의 의지로부터 나오지, 특정한 x 자체에서부터 나오는 것이 아니다. 즉 신은 x 가 있을 때 y 가 유발된다는 것을 의지한 것이지, x 가 y 에 대해서 인과적인 연관이 있다는 것을, 달리 말해 전건 x 가 이차원인이라는 것을 의지하지 않았다. 이런 점에서 특정한 x 를 이차원인이라고 본 페신의 주장은 텍스트 상에서도 뒷받침되지 못한다.

지금까지의 논의를 종합하면, 물질실체가 아닌 신이 법칙을 참이 되게 의지한다는 것, 이러한 법칙이 이차원인이라는 것, 그리고 페신이 말하는 법칙의 전건이 결과에 대해서 본성적인 연관 즉 인과적 함축이 없다는 것으로부터, 법칙의 전건은 공동작용 원인일 수 없으며 그보다 기회원인이다. 그리고 이와 같이 데카르트의 물물상호작용을 기회원인론적으로 읽는 것은 데카르트의 물질은 연장을 본질적인 속성으로 갖는다는 것, 그리고 그가 아리스토텔레스주의의 본성적인 힘과 과학을 거부한다는 것, 대신에 그가 기하학적이고 기계론적인 자연학을 주장한다는 것과 잘 어울린다.

결론

지금까지 나는 데카르트의 물물상호작용에 대한 세 입장인, 단순보존론, 기회원인론, 공동작용론을 비판적으로 검토하면서 기회원인론을 옹호했다. 기회원인론에 따르면 물질세계에서 물체힘은 존재하지 않으며, 유일하게 참된 원인은 신뿐이다. 따라서 기회원인론을 옹호하기 위해서는

첫째, 부정적으로 데카르트의 물질세계 안에 실질적인 물체힘이 존재하지 않음을 보여야 한다. 둘째, 긍정적으로 신의 인과적 기여만으로 물물 상호작용을 설명할 수 있어야 한다.

우선 나는 슈말츠가 물체힘의 토대를 마련하려는 시도가 실패로 돌아감을 보였다. 데카르트는 물체힘의 존재에 대한 체계적인 설명을 제공하지 않는다. 그래서 물체힘의 존재를 주장하는 슈말츠는 그 공백을 메우려고 한다. 그는 물물상호작용에 등장하는 가변적인 힘을 물체의 운동양태와 동일시함으로써, 물체힘이 데카르트의 자연학 체계 안에 존재할 수 있음을 보이려 했다. 그러나 양태와 동일시된 가변적인 힘은 데카르트가 주장하는 실체에 대한 양태의 의존성에 배치되기 때문에, 물체힘의 토대를 정초하려는 슈말츠의 시도는 실패로 돌아간다. 또한 슈말츠는 데카르트의 형상 내포 인과를 사용해서, 다른 물체에 작용하는 물체의 인과성(작용력)은 설명하지만, 다른 물체의 작용에 저항하는 물체의 인과성(저항력)을 설명하지는 못한다. 달리 말해 그는 작용력은 물체의 힘이지만 저항력은 신의 힘이라고 말함으로써, 물체힘에 대한 설명의 비대칭성을 유발할 뿐만 아니라, 결과적으로 그의 단순보존론을 위태롭게 한다.

나는 단순보존론의 물체힘을 부정할 뿐만 아니라 긍정적으로 기회원인론을 옹호하기 위해서, 첫째, 텍스트 상의 근거를 제시한 후 둘째, 가버의 기회원인론적인 해석의 문제점을 지적하고 이에 대한 해결책을 제시했다. 첫째, 신이 운동을 포함한 물체의 양태를 직접적으로 보존한다는 텍스트 상의 증거가 있다. 또한 데카르트가 ‘보존은 계속적 창조’ 학설에서 신이 최초의 창조 때와 마찬가지로 보존에도 “동일한 힘과 동일한 활동”(3성찰 AT VII 49)을 필요로 한다고 주장한 것 그리고 그가 물체의 주된 속성으로 연장 외에 다른 것을 제시하지 않는다는 것에 비추어 볼 때, 신은 실체를 창조하고 보존할 뿐만 아니라, 실체의 양태까지도 생산한다고 볼 수 있다. 둘째, 기회원인론자인 가버는 신의 불변성과 3법칙이 양립할 수 없다고 주장한다. 그러나 그의 주장은 물체힘의 존재를 주장하는 단순보존론자와 공동작용론자에게 3법칙의 토대로서 물체힘을 주장할 여지를 준다는 점에서 한계가 있다. 그래서 나는 이러한 문제에 대한

해결책을 제시하고자 했다. 신의 불변성은 가버가 주장하는 것처럼 신이 단 하나의 활동만을 한다는 것을 뜻하는 것이 아니라, 신이 표상하는 의지의 내용이 변치 않는다는 것을 뜻한다. 한편으로 세계를 창조할 때 신은 입법자로서 자신의 활동방식인 자연법칙을 자유롭게 의지하고 그 이후에도 물질세계에서 이 법칙만을 불변하게 의지하며, 다른 한편으로 준법자로서 이 법칙에 따라서만 물질세계에 작용한다는 점에서 불변하다. 이런 점에서 자연법칙의 토대는 신의 불변성이다.

마지막으로 나는 페신의 공동작용론을 비판적으로 검토했다. 그는 나와 유사하게 신이 자연법칙을 불변하게 의지한다고 생각하지만, 나와 달리 물체힘의 존재를 주장한다. 그에 따르면 신이 의지한 일반적인 자연법칙은 그 법칙의 전건인 물질 또는 물질의 양태와 공동작용한다. 페신은 법칙의 특정한 전건이 없었더라면 특정한 후건이 일어나지 않았을 것이란 점에서, 법칙의 전건으로서 물질 또는 물질의 양태는 그 자체로 물체의 힘이라고 주장한다. 그러나 데카르트의 자유로운 신의 관점을 고려하면, 페신의 주장은 성립되기 어렵다. 신은 법칙을 자유롭게 의지하며 법칙을 달리 의지했을 수 있기 때문에, 법칙의 전건은 후건에 대해 본성적인 연관이 없다. 이 점에서 페신이 말하는 법칙의 전건으로서 힘은 전통적인 공동작용론에서 말하는 도구원인으로서 피조물의 본성적인 힘이 아니며, 결과에 대한 어떠한 인과적 연관도 없다. 결정적으로 데카르트는 이차원인으로 법칙을 주장하지, 법칙의 전건을 제시하지 않으므로, 페신의 주장은 텍스트 상에서도 뒷받침되지 않는다. 따라서 법칙의 전건인 물질이나 물질의 양태가 인과력을 가진다기보다는 기회원인이라고 보는 것이 더 타당하다.

데카르트는 자신의 자연학을 기하학이라고 칭한다. 그는 자신이 살던 시대에 기세를 떨쳤던 아리스토텔레스주의 과학을 부정하고, 자신의 새로운 기계론적인 과학이 그 자리를 대신하기를 바랐다. 그래서 그는 실체적 형상과 같은 피조물의 본성적인 힘을 거부하고, 연장만을 주요 속성으로 가지며 기하학적 성질만을 양태로 갖는 물질실체를 주장한다. 그리고 이 물질실체들의 법칙적인 운동으로 자연현상을 설명한다. 이러한

새로운 과학을 정립하려는 데카르트의 시도와 동시에 유신론적인 철학자로서 신의 힘을 극대화하려는 그의 신학적인 동기를 생각할 때, 자연의 법칙성을 구하면서도 그 법칙성이 신의 의지 하에 전적으로 있는 기회원인론은 그에게 매력적인 제안이었을 것이다. 이런 점에서 단순보존론이나 공동작용론이 아닌, 기회원인론이 데카르트의 체계 내에서 물물상호작용을 일관되게 이해할 수 있는 길을 제공한다.

참 고 문 헌

1. 데카르트의 저작

Descartes, René (1964–1976), *Œuvres de Descartes*, 12 vols. eds., Charles Adam & Paul Tannery, Paris: J. Vrin.

_____ (1970), *Règles pour la direction de l'esprit*, eds., J. Sirven, Paris : J. Vrin.

_____ (1987), *The philosophical writings of Descartes*, vol. 1, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, New York : Cambridge University Press.

_____ (1989), *The philosophical writings of Descartes*, vol. 2, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, New York : Cambridge University Press.

_____ (1997), *The philosophical writings of Descartes*, vol. 3, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Anthony Kenny, New York : Cambridge University Press.

『성찰/ 자연의 빛에 의한 진리탐구/ 프로그램에 대한 주석』, 이현복 역, 문예출판사, 1997.

『<성찰>에 대한 학자들의 반론과 데카르트의 답변』 1, 2권, 원석영 역, 나남, 2012.

『철학의 원리』, 원석영 역, 아카넷, 2002.

2. 2차 문헌

Ariew, Roger (1992), “Descartes and scholasticism: the intellectual

- background to Descartes' thought," In *The Cambridge companion to Descartes*, New York: Cambridge University Press.
- Aquinas, St. Thomas (1975), *Summa contra Gentiles* III, trans. by Vernon J. Bourke, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
-
- (1981), *Summa Theologica*, trans. by Fathers of the English Dominican Province, New York : Benziger Bros.
- Black, Andrew G (1997), "Malebranche's Theodicy," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 34, No. 1, pp.27-44.
- Della Rocca, Michael (1999), "If a Body meet a Body: Descartes on Body-Body Causation," In *New Essays on the Rationalist*, ed. R. Gennaro and C. Huenemann, pp.48-81, New York: Oxford University Press.
- Des Chene, Dennis (2008), "Aristotelian Natural Philosophy: Body, Cause, Nature," In *A companion to Descartes*. eds., Janet Broughton and John Carrier, pp.17-32, Malden, MA : Blackwell Pub.
- Dutton, Blake D (1996), "Indifference, Necessity, and Descartes's Derivation of the Laws of Motion," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 34, No.2, pp.193-212.
- Freddoso, Alfred J (1988), "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature," In Thomas V. Morris, ed., *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, pp.74-118, Ithaca: Cornell University Press.
-
- (1994), "God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects," *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 67, pp.131-156.

- Gabbey, Alan (1980), "Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton," In *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, ed., S. Gaukroger, pp.230-320, Sussex: Harvest Press.
- Garber, Daniel (1992a), *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1992b), "Descartes' Physics," In *The Cambridge companion to Descartes*, New York: Cambridge University Press.
- _____ (2001), "Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth," In *Descartes embodied : reading Cartesian philosophy through Cartesian science*, pp.168-188, New York : Cambridge University Press.
- Gaukroger, Stephen (2008), "Life and Works," In *A companion to Descartes*. eds., Janet Broughton and John Carriero, pp.3-16, Malden, MA : Blackwell Pub.
- Gueroult, Martial (1980), "The Metaphysics and Physics of Force in Descartes," In *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, ed. S. Gaukroger, pp.230-320, Sussex: Harvest Press.
- Hatfield, Gary C (1979), "Force (God) in Descartes' physics," *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 10, No. 2, pp.113-140.
- Kaufman, Daniel (2003), "Divine simplicity and the eternal truths in Descartes," *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 11, No. 4, PP.553 - 579.
- _____ (2005), "God's Immutability and the Necessity of Descartes's Eternal Truths," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 43, No.1, pp.1-19.
- Lee, Sukjae (2004), "Leibniz on Divine Concurrence," *The*

- Philosophical Review*, Vol. 113, No. 2, pp.203–248.
- _____ (2008a), “Necessary Connections and Continuous Creations: Malebranche’s Two Arguments for Occasionalism,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, No. 4, pp.539–565.
- Luis de Molina, (1953). *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia*, ed. Johann Rabeneck, S.J. Ona and Madrid: Soc. Edit. Sapientia, pp.159–222.
- Malebranche, Nicholas (1997), *The Search for Truth and Elucidations of the Search for Truth*. Trans. by Lennon and Olscamp, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pessin, Andrew (2000), “Does continuous creation entail occasionalism?: Malebranche (and descartes,” *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 30, No. 3, pp.413–439.
- _____ (2001), “Malebranche’s distinction between general and particular volitions,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 39, No. 1, pp.77–99.
- _____ (2003), “Descartes’s Nomic Concurrentism: Finite Causation and Divine Concurrence,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 41, No. 1, pp.25–49.
- Robinson, H. M (1974), “Prime Matter in Aristotle,” *Phronesis*, Vol. 19, No. 2, pp.168–188.
- Schmaltz, Tad. M (2007). *Descartes On Causation*, New York: Oxford University Press.
- Suárez, Francisco (1947), *On the various kinds of distinctions*, trans. by Cyril Vollert. Milwaukee, Wis: Marquette University Press.
- Winkler, Kenneth P. (2011), “Continuous Creation,” *Midwest Studies in Philosophy*, pp.287–309.
- W.K.C. 거스리, 『회람 철학 입문』, 박종현 역, 서광사, 2000.

고인석, 『과학의 지형도』, 이화여자대학교출판부, 2007.
 마이클 루, 『형이상학 강의』, 박제철 역, 아카넷, 2010.
 서양근대철학회 편, 『서양근대철학의 열가지 쟁점』, 창비, 2008.
 아리스토텔레스, 『형이상학』, 김진성 역, 이제이북스, 2007.
 클라우스 리젠후버, 『중세사상사』, 이용주 역, 열린책들, 2007.
 한국분석철학회 편, 『인과와 인과이론』, 철학과 현실사, 1996.

3. 인터넷 자료.

Lee, Sukjae (2008b), “Occasionalism,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>>
 Cohen, S. Marc (2012), “Aristotle’s Metaphysics,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>>
 Cunning, David (2006), “Descartes’ Modal Metaphysics,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-modal/>>
 Slowik, Edward (2009), “Descartes’ Physics,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-physics/>>

Abstract

‘Body–Body Interactions’ in Descartes

Lee, Jimin

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

The purpose of this paper is to provide an interpretation of how Descartes understood ‘body-body interactions.’ Historically, three positions have been ascribed to Descartes’ understanding of ‘body-body interactions’: occasionalism, mere conservationism, and concurrentism. In this paper, I aim to argue that the contemporary readings of Descartes’ ‘body-body interactions’ are inadequate, and attempt to provide a novel reading of Descartes as an occasionalist with regards to ‘body-body interactions.’ I will show that Ted M. Schmaltz’s mere conservationist interpretation fails given the textual evidence that directly contradicts Schmaltz’s account. Then, I will argue that Andrew Pessin’s concurrentist account is also inadequate because he introduces an anachronistic definition of ‘bodily force’ that is awkward in the context of 17th century. Lastly, I will highlight the limitations of Daniel Garber’s occasionalist reading and provide an

alternative occasionalist reading of Descartes' 'body-body interactions' that focuses on God's immutable willing of the laws of nature.

keywords : Descartes' body-body interactions, God, the laws of nature, bodily forces, occasionalism, mere conservationism, concurrentism

Student Number : 2010-20043